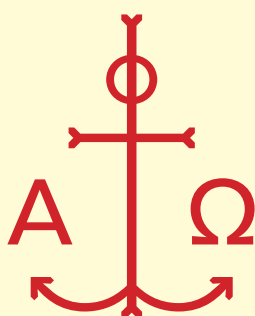


# XXVII СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы  
Всероссийской (национальной)  
научно-богословской конференции  
с международным участием

---

Москва, 19–20 февраля 2021 года



# XXVII СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы Всероссийской (национальной)

научно-богословской конференции

с международным участием

*Москва, 19–20 февраля 2021 г.*

УДК 27+291

ББК 86.2+86.36

С 75 XXVII Сретенские чтения : Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием (Москва, 19–20 февраля 2021 г.) / Сост. З. М. Дашевская. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. — 444 с.

ISBN 978-5-89100-253-1

В сборнике представлены доклады, прозвучавшие на конференции XXVII Сретенские чтения в феврале 2021 г., ежегодно проводимой Свято-Филаретовским институтом. Помимо пленарных заседаний работа велась в рамках шести секций: миссиологии и катехетики, богословия и философии, литургики, церковно-исторической, религиоведения, Священного писания.

Разделы сборника соответствуют секциям конференции.

Доклады публикуются в редакции авторов.

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт,  
составление, 2021

## Содержание

Пленарное заседание.....	7
<i>Свящ. Владимир Грицевич.</i> Надежда как аспект праведности в Рим 5:1–5.....	9
<i>А. К. Григорьева.</i> Интерпретация сюжета жертвоприношения Исаака в изобразительном искусстве Иудаизма поздней античности .....	14
<i>Б. А. Воскресенский.</i> По лезвию ножа.....	22
<i>А. М. Копировский.</i> Икона «Троицы» Андрея Рублева в восприятии священника Павла Флоренского.....	29
Секция миссиологии и катехетики.....	35
<i>А. А. Гуманюк.</i> Православный катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) и перспективы применения при проведении катехизации .....	37
<i>О. Л. Рябичева.</i> Церковные документы и практика епархии г. Москвы: наличие веры у крещаемых как критерий допуска к крещению .....	42
<i>А. С. Первухин.</i> Предварительный этап миссии в современной католической церкви .....	48
<i>М. О. Шелудько.</i> Христос в вайшнавизме: особенности понимания, возможности для миссионерства .....	55
<i>Е. И. Уфимцева.</i> Категория «обращение» в российском научном дискурсе .....	58
<i>Ю. С. Степанова.</i> Огласительная практика второй половины IV в. по текстам бесед свт. Василия Великого .....	65
<i>В. М. Аюпджанов.</i> Особенности катехизиса св. Месропа Маштоца .....	69
<i>М. Б. Калтырина.</i> Борьба с сектантством как основной вид миссионерской деятельности епархиального миссионера-проповедника Л. З. Кунцевича (1887–1918 гг.) .....	74
<i>О. В. Котов.</i> Сщмч. Онуфрий (Гагалюк) и его подходы к осуществлению миссионерской деятельности в Русской православной церкви в 1920–1930-е годы .....	82
<i>М. С. Максимова.</i> Актуальная миссионерская проповедь на примере архимандрита Спиридона (Кислякова) .....	92
Секция богословия и философии .....	97
<i>Свящ. Иоанн (Эдуард) Бондаренко.</i> Учение св. Иоанна Лествичника о Божественных именах.....	99
<i>В. Т. Курдашвили.</i> Текстологические и богословские аспекты гомилии свт. Василия Великого «Беседа о посте первая» .....	104

<i>Мон. Мария (Т. Н. Лермонтова). Влияние грехопадения на отношения между мужчиной и женщиной .....</i>	<i>109</i>
<i>Ю. Н. Антипина. «Таинство соборования» как путь преодоления церковных разделений в трудах прот. Сергия Булгакова .....</i>	<i>116</i>
<i>И. В. Гравина. Символизм как новая онтология в работах А. Ф. Лосева.....</i>	<i>122</i>
<i>К. А. Цветкова. К вопросу о вине и покаянии у Ясперса и Бонхёффера: субъект и инстанции.....</i>	<i>129</i>
<i>А. В. Таверизян. Критика аллегорического символизма и «реальный символизм» в трудах протопр. Александра Шмемана .....</i>	<i>136</i>
<i>Д. В. Макеева. Представления о единстве Церкви в официальных церковных документах и трудах богословов в диалоге Русской православной и Римско-католической церквей после II Ватиканского собора .....</i>	<i>143</i>
<i>А. С. Платанова. «Философия духа» Г. В. Ф. Гегеля в рецепции Н. А. Бердяева .....</i>	<i>149</i>
<b>Секция литургики .....</b>	<b>159</b>
<i>О. С. Хегай. Становление практики крещальных помазаний в сирийской христианской богослужебной традиции II–V вв. ....</i>	<i>161</i>
<i>О. А. Барабанова. Слова установления в книгах Нового завета и христианских источниках III–VII вв. ....</i>	<i>170</i>
<i>Н. Л. Михайловская. Формирование последования ко святому причащению и практики подготовки к таинству евхаристии в Сербской православной церкви в XII–XVI вв. ....</i>	<i>176</i>
<i>О. Н. Крылова. Служба умовения ног в славянских чинах женского монашеского пострига в XIII–XV вв.....</i>	<i>183</i>
<i>М. Ю. Косухина. История сугубой ектеньи на синаксарных службах и современная практика .....</i>	<i>189</i>
<i>О. Н. Севостьянова. Сугубая ектенья в синаксарных богослужениях Русской и Элладской православных церквей: история и современная практика .....</i>	<i>195</i>
<i>Ю.-Г. З. Халитова. История службы Всем русским святым.....</i>	<i>202</i>
<b>Церковно-историческая секция.....</b>	<b>209</b>
<i>В. Н. Кальниченко. Единоверие на территории Области Войска Донского в 1840–1905 гг.: от образования к функционированию в регионе .....</i>	<i>211</i>
<i>А. Ю. Макаров. Сравнительная характеристика путей церковного обновления «группы 32-х» петербургских священников и Христианского братства борьбы (1905–1907 гг.).....</i>	<i>217</i>

<i>Т. А. Балько.</i> Формирование предпосылок обновленческого раскола в среде либерального дворянства и духовенства Орловской губернии в 1900–1917 гг. ....	224
<i>И. И. Соболев.</i> Отчет архиепископа Евлогия (Георгиевского) о ревизии Кубанской епархии 17 октября 1919 г. ....	231
<i>Свящ. Евгений Доля.</i> Внешняя церковная деятельность Американского экзархата РПЦ на примере взаимоотношений с Методической церковью США .....	239
<i>О. И. Леженко.</i> Граффити Софии Киевской как источник по религиозной жизни XI–XII веков .....	246
<i>Прот. Александр Милованов.</i> Образ идеального правителя Средневековья на примере святого благоверного князя Александра Невского и короля Людовика IX.....	251
<i>Е. Н. Котова.</i> Особенности архиерейского служения сщмч. Павлина (Крошечкина) .....	260
<i>С. М. Шинкевич.</i> Политика большевиков по отношению к общинам трезвенников 1910–1932 гг. ....	268
<i>И. В. Петров.</i> Эволюция политических настроений православного духовенства Латвии, Эстонии и РСФСР в 1941 г.: фактор войны .....	274
Секция религиоведения .....	281
<i>М. А. Щукина.</i> Эсхатология, футурология и научная фантастика как взаимосвязанные формы проектирования будущего .....	283
<i>Е. В. Шаповалова.</i> Мотив насилия в королевской репрезентации эпохи Ренессанса: политический и религиозный аспекты образа французского монарха .....	289
<i>А. М. Карасева.</i> Понятие о допустимых и недопустимых с точки зрения религиозной этики профессиях на примере профессии воина .....	295
<i>Б. Б. Сажин, Р. М. Бабанина.</i> Религиозные взгляды В. К. Сютяева: опыт исторической реконструкции .....	301
<i>И. М. Чирскова.</i> Борьба с расколом в законодательстве императрицы Анны Иоанновны (1730–1740 гг.) .....	307
<i>И. В. Хальзова.</i> Понятие священного в трудах Рудольфа Отто и протопр. Александра Шмемана.....	317
<i>О. В. Сушкова.</i> Притча «Спор об именах» Джалал ад-Дина Руми: кто дает единому птицам человеческих душ? .....	323
<i>В. В. Безменов.</i> Религиоведческая проблематика исследования деятельности иностранных исламских организаций в России .....	331
<i>Е.-М. С. Королева.</i> Молитва Господня и первая сура Корана — единство в молитве Единому Богу?.....	337

<i>И. О. Негреев.</i> Происхождение и судьба человека в древнескандинавской мифологии.....	343
<i>Е. П. Косивченко.</i> Скульптура в ритуальном комплексе индуизма.....	352
<i>Е. С. Лаврентьева.</i> Скульптурное убранство храма Воскресения Христова в Иерусалиме как указатель христианских общин, охранявших Гроб Господень в Средние века .....	358
<i>А. М. Карасева.</i> Эволюция образа Сатаны в древнем иудаизме и раннем христианстве: ближневосточный контекст .....	362
<i>Д. А. Шарко.</i> «Всякое подкрепление хлебом» (Ис 3:1) .....	370
<i>Е. Н. Васильева.</i> Классифицирование религий как метод исследования их структуры.....	375
<i>Л. А. Городилова.</i> Проблема понимания в диалоге религий.....	380
<i>А. С. Балашов.</i> Российские религиозные организации в социальных сетях: краткий обзор на примере «ВКонтакте» и Instagram.....	385
<i>Д. А. Ченцова.</i> Православные фундаменталисты и пандемия-2020: от диссидентства к бунту .....	396
Секция Священного писания .....	403
<i>А. В. Малкина.</i> Труды отечественных дореволюционных библеистов о «порче» масоретского текста в свете современных исследований .....	405
<i>М. А. Воробьева.</i> Евангелие от Фомы и индийская философия — сравнительный ракурс.....	411
<i>М. Л. Максимова.</i> Чтение Священного писания в Церкви I века: к постановке проблемы .....	417
<i>М. В. Ритчер.</i> Исх 21: 7–11 и ветхозаветная практика развода.....	425
<i>О. Е. Булгакова.</i> Притча о десяти девах (Мф 25:1–13): нравственные вызовы в истории интерпретации .....	431
<i>Е. О. Осипова.</i> Змей и Мессия в Ин 3.....	438

# Пленарное заседание





**Священник Владимир Дмитриевич Грицевич**

*Минск, Минская духовная академия*

## **Надежда как аспект праведности в Рим 5:1–5**

Статья посвящена анализу Рим 5:1–5, где апостол Павел продолжает размышления на тему праведности, о которой он начал говорить в предыдущих главах. В указанном отрывке автор послания размышляет о плодах праведности: мире с Богом, надежде, а также ступенях духовного возрастания (скорбь, терпение, опытность). Ключевым понятием данных стихов является надежда. Она относится не к какому-либо абстрактному ожиданию чего-либо, а конкретного будущего, которого чают все верующие в Господа. Именно знание этой надежды помогает последователям Иисуса Христа преодолевать все те многочисленные скорби, которые встречаются им на жизненном пути.

ключевые слова: Апостол Павел, праведность, оправдание, надежда, мир, «мы хвалимся», послание к Римлянам.

Послание апостола Павла к Римлянам можно по праву назвать манифестом праведности. В нем автор изображает то, как человек грешный делается праведным. Павел с разных сторон раскрывает историю спасения, приводя аргументы и образы чтобы описать это явление. Один из тезисов находится в Рим 3:21–5:11. Отрывок можно разделить на три части: «Евангелие праведности» (Рим 3:21–26), где апостол Павел говорит, что после пришествия Христа пришло время, когда каждый может стать праведным благодаря вере во Христа; «Авраам — отец верующих» (Рим 4) — пример того, как через веру можно стать праведником; «Праведный человек» (Рим 5:1–11) показывает состояние человека после того, как он был объявлен праведным.

Условно третью часть отрывка можно разделить на два элемента: Рим 5:1–5 и Рим 5:6–11. В Рим 5:1–5 апостол Павел говорит о христианской надежде. Рассмотрим отрывок более подробно.

1 Итак, оправдавшись верою (а),

мы имеем<sup>1</sup> мир с Богом (b<sup>1</sup>) через Господа нашего Иисуса Христа (b<sup>2</sup>),

2 через Которого (а) верою и получили мы доступ (b) к той благодати, в которой стоим

и хвалимся<sup>2</sup> надеждою славы Божией.

3 И не сим только, но хвалимся и скорбями,

зная, что от скорби происходит терпение,

4 от терпения опытность, от опытности надежда,

5 а надежда не постыжает (а),

---

<sup>1</sup> В ряде древних рукописей в данном месте стоит изъяснительное наклонение и, в таком случае, можно перевести как «давайте иметь мир с Богом».

<sup>2</sup> В данной статье мы ограничимся только упоминанием о том, что глагол, переводимый на русский язык как «хвалиться», под влиянием Септуагинты приобретает значение «радоваться, ликовать, объявлять с радостью».

потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам (b).

На сегодняшний день среди исследователей Священного Писания есть несколько вариантов того, как следует понимать этот отрывок: наставление апостола, хвалебный гимн [*Harrisville, 182*], один из аргументов Павла по теме праведности [*Jewett, 95*]. Хотя, как кажется с первого взгляда, этот текст довольно ясен, при детальном рассмотрении возникает ряд вопросов для изучения: начиная от объекта и субъекта действия в этом отрывке и заканчивая хронологическим вопросом (когда будут исполняться описанные во фрагменте события).

Для начала стоит отметить, что это место из послания представляет из себя хиазм (смотри выше). При этом связь имеют не только стихи, но также и отдельные элементы отрывка. Например:

А: Итак, оправдавшись верой (Рим 5:1a)

В: мы имеем мир с Богом, через Господа нашего Иисуса Христа (Рим 5:1b)

В: а надежда не постыжает (Рим 5:5a)

А: потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам (Рим 5:5b) [*Harrisville, 183*].

В1: мы имеем мир с Богом (Рим 5:1b<sup>1</sup>)

В2: через Господа нашего Иисуса Христа (Рим 5:1b<sup>2</sup>)

В2: через Которого (Рим 5:2a)

В1: получили мы доступ (Рим 5:2b) [*Harrisville, 183*].

Из выше приведенных схем мы видим, что в центре отрывка стоит «мы хвалимся» и «знаем», а обрамляет эти фрагменты надежда. Здесь необходимо отметить особенность понимания «надежды» в посланиях.

В богословии апостола Павла «надежда» означает уверенность в том, чего пока нет, но что обязательно будет: потому что наша надежда основана на Господе Иисусе Христе (см.: 1 Тим 1:1) [*Халиманков, 155*].

Таким образом данный отрывок наполнен ожиданием грядущего, того, что обязательно случится при нашей жизни.

Идеи, озвученные Павлом в этих стихах, также встречаются у других апостолов: «зная, что испытание вашей веры производит терпение» (Иак 1:3); «покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие» (1 Пет 1:5–6). Можно предположить, что апостолы имели какой-то первоисточник, хотя подтвердить это на данный момент невозможно [*Harrisville, 184*].

Апостол Павел в этом отрывке в корне разбивает риторику языческого и иудейского мира, ожидавших награду уже здесь, на земле.

Скорбь производит терпение, — пишет святитель Феофилакт Болгарский, — терпение же делает искушаемого опытным, а опытный человек, успокаивая себя в доброй совести той мыслью, что подвержен скорбям для Бога, уповает на воздаяние за эти скорби. А такое упование не бесплодно, «не постыжает» надеющегося. Человеческие надежды, не сбываясь, постыжают надеющихся, а божественные надежды не таковы. Ибо Подающий блага бессмертен и благ, и мы, хотя и умрем, оживем, а затем ничто уже не воспрепятствует надеждам нашим сбыться [*Феофилакт, 60*].

Во Христе скорби утрачивают характеристики позора. Теперь человек должен хвалиться надеждой. Если рассматривать этот отрывок в контексте Рим 3:21–5:11, то здесь мы получаем ответ на вопросы, заданные апостолом в Рим 3:27: «Где же то, чем бы хвалиться?» и Рим 4:1 «Что же, скажем, Авраам, отец наш, приобрел по плоти?»

Открывая истину о человеческом состоянии и силе божественной любви... <...> ...смерть Христа делает возможным мир как с Богом, так и с человечеством. Хвалиться... <...> ...значит отказаться от всех человеческих притязаний на добродетель, статус или превосходство [*Jewett, 95*].

Таким образом, исходя из отрывка, можно сделать следующее заключение: для апостола Павла вера в распятого Христа — великая добродетель, потому что через нее мы получаем доступ к благодати, притом что сами для этого ничего не сделали достойного, а гарантом нашего спасения является любовь Божия.

Апостол говорит, что святые познали любовь Божию по действию Духа Святого в их сердцах. Это именно любовь Божия, а не человеческая, которая проливается, изливается в сердце человека: т. е. в центр человеческой личности [*Халиманков, 161*].

Божественная любовь дает человеку возможность радоваться скорбям, что противоестественно для человека плотского, но для того, кто познал Любовь, и невозможное становится возможным. Собственно об этом же пишет апостол и в послании к Коринфянам, где ставит крест в центр своих рассуждений: «слово о кресте... <...> ...сила Божия» (1 Кор 1:18). И хотя для многих это безумие, но именно в этом раскрывается объект Павловой хвалы.

Павел может похвастаться своими страданиями, в самом отсутствии земного спасения зная, что он идет по стопам распятого Мессии и что однажды он прибудет на место воскресения Христа (где «надежда не постыжает») [*Hill, 71*].

Также следует обратить внимание на некоторые другие аспекты, рассматриваемые апостолом в данном отрывке. Первый из них — «мир». Стоит, однако, вновь оговориться, что значение этого слова расходится с тем, как его понимают сегодня. Для апостола Павла «мир» — это не отсутствие конфликтов, а нахождение в гармоничных и совместных отношениях с Богом. «Мир включает в себя противостояние тому, против чего выступает Бог, и требует воинственной позиции по отношению к греху» [*Songer, 421*]. Святитель Иоанн Златоуст пишет:

Некоторые объясняют в том смысле, чтобы мы не враждовали, оспаривая введение закона, а мне кажется, что (апостол) беседует здесь о нашей жизни. Так как выше, после многих рассуждений о вере и об оправдании посредством дел, он впереди поставил веру, то, чтобы не подумали, что эти слова служат основанием беспечности, (апостол) говорит: «мир имама», — то есть не будем впредь грешить и не станем возвращаться к прежнему, потому что это значило бы враждовать против Бога [*Златоуст, 584*].

Апостол подчеркивает, что мир мы получили через веру и, как результат, мы обладаем надеждой и спасением, т. е. праведностью.

Вера примиряет нас с Богом, не закон, — пишет Амвросиаст. — Нас примиряет с Богом отказ от грехов, которые делали нас Его врагами. А поскольку Господь Иисус есть распорядитель этой благодати, то через Него мы имеем мир с Богом. Вера же больше, нежели закон, потому что закон для нас, а вера для Бога. Закон относится к настоящей жизни, а вера — к вечному спасению [*Комментарий, 193*].

Наше состояние мира с Богом также характеризуется тем, что через Христа мы получили «доступ к благодати» (Рим 5:2). Слово «доступ» буквально означает получить у кого-либо аудиенцию [*Халиманков, 154*], а в контексте богословия апостола Павла это также значит то, что «Христос вводит нас в присутствие Отца» [*Soger, 421*]. И здесь мы вновь возвращаемся к тезисам «мы хвалимся» и «надеемся», так как то, что некогда было потеряно в Адаме, вновь обретается во Христе. И христиане уверены в этом, что Господь не отнимет уже этого дара, а верующим необходимо только признать Бога и принять Его.

*Таким образом*, в указанном отрывке апостол Павел показывает первые плоды праведности, которую получил благодаря крестной жертве Спасителя. Первоначально в Рим 3:21–31 апостол Павел рассуждает о действии закона, через который познается грех, затем апостол подводит своего читателя к той мысли, что делами закона никто не может оправдаться и только благодаря Богу мы получаем возможность получить праведность. При этом стать праведником может и иудей, и язычник (для аргументации этого тезиса апостол Павел приводит образ Авраама в Рим 4). На данном этапе Павел говорит о том, что нам нечем хвалиться. В 5 главе мы видим уже измененное состояние человека. Теперь у него есть чем хвалиться, можно проследить изменение оттенков смысла от резко отрицательных к положительным. Апостол говорит, что мы можем хвалиться надеждой славы Божьей. Эта надежда наполнена уверенностью в Божьем промысле, который укрепляет верующих в переживании скорбей. Христианская надежда — это не просто пассивное ожидание; это сама по себе и основа, которая позволяет человеку хвалиться и радоваться скорбям, а сами скорби при этом приобретают новый смысл. О новом смысле скорбей через призму крестных страданий Христа будет говорить в последующих стихах, что позволяет в полной мере понять тот смысл, который апостол вкладывает в Рим 3:21–5:11.

## Литература

1. *Библия* = Библия : Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М. : Издание Московской Патриархии, 1992. 1372 с.
2. *Златоуст* = Иоанн Златоуст, святитель. Творения. Т. 9. Кн. 1 / Святитель Иоанн Златоуст. С.-Петербург, 1903. 1008 с.
3. *Комментарии* = Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VI: Послание к Римлянам / Пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Дж. Брэй / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина и С. С. Козина. Тверь : Герменевтика, 2003. 632 с.
4. *Феофилакт* = Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкования на Деяния и Послания Святых апостолов / Блаженный Феофилакт Болгарский. М. : Сибирская благозвонница, 2009. 639 с.
5. *Халиманков* = Евстафий (Халиманков), иеромонах. Богословско-экзегетический комментарий на Послание к Римлянам. Жировичи : Изд-во Минской духовной семинарии, 2020. 483 с.
6. *Harrisville* = Harrisville A. Roy. Romans 5:1–5 // Interpretation: A Journal of Bible and Theological. 1991. Vol. 45. Is. 2. P. 181–185.
7. *Hill* = Hill Craig C. Romans // The Pauline Epistles / Ed. by John Muddiman, John Barton. Oxford : University Press, 2010. P. 57–91.
8. *Jewett* = Jewett Robert. Romans // St. Paul / Ed. James D. G. Dunn. Cambridge : University Press, 2005. P. 91–105.
9. *Songer* = Songer Harold S. New Standing Before God. Romans 3:21–5:21 // Review & Expositor. 1976. Vol. 73. Is. 7. P. 415–424.

**Александра Константиновна Григорьева**

*Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **Интерпретация сюжета жертвоприношения Исаака в изобразительном искусстве Иудаизма поздней античности**

Работа посвящена раскрытию значения сюжета Акеды, которое он приобрел в художественной традиции Иудаизма поздней античности. С разрушением храма у иудеев как Святой Земли, так и Диаспоры, начинает формироваться новое мировоззрение, центром изучения Писания которого становится синагога. Синагоги поздней античности начинают украшаться фресками и мозаиками на религиозные темы, и среди сюжетов, используемых при украшении, особенно выделяется сюжет Акеды — он находится в непосредственной связи с Арон Кодеш, хранилищем свитков Торы. Более того, в художественных интерпретациях сюжет Акеды начинает обрастать новыми подробностями, которые образуют определенную часть символической картины иудейской позднеантичной иконографии. В статье описаны три изображения жертвоприношения Исаака в позднеантичных синагогах, отмечены особенности каждого изображения, а далее на основании литературной традиции выделены некоторые черты именно художественной интерпретации, а также концепции, в которых художественная и литературная интерпретации разнятся. Главным объединяющим мотивом является мотив жертвы — в каждом изображении особенно выделен овен, которого Авраам принес в жертву. Этот мотив может быть связан с разрушенным Храмом и ритуалами, совершавшимися в нем, поскольку к этому периоду в традиции появляется учение о том, что Храм построен именно в месте Акеды. Некоторые же мотивы — например, «пепел Исаака», вольная жертва и возмещение грехов народа заслугами отцов — в художественной традиции или не отражены, или вовсе отрицаются.

ключевые слова: иудаизм, Акеда, поздняя античность, синагога, Дура-Европос, Бет Альфа.

В пространстве позднеантичных синагог, украшенных мозаиками или фресками, неоднократно встречается сюжет Акеды — в буквальном переводе с иврита «связывания» — т. е. изображение сцены жертвоприношения Исаака Авраамом по велению Бога, описанного в главе 22 книги Бытия (Быт 22:1–13). Что показательно, этот сюжет, если встречается в синагогах, всегда находится на видном месте — по направлению к Арон Кодеш или над аркой, под которой находится Ниша Торы, таким образом, некая связь между этим сюжетом и святыней синагоги явно прослеживается и требует раскрытия. Очевидно, что данный сюжет не является центральной точкой еврейского мировоззрения, которое сосредоточено вокруг Храма — например, можно было бы избрать сюжет перенесения ковчега Завета царём Давидом в Иерусалим как яркий, триумфальный момент еврейской истории, еще и связанный с Законом Бога — однако художники выбирали преимущественно сюжет жертвоприношения Исаака, чтобы «обрамить» синагогальный ковчег. Данный доклад будет посвящен художественным и символическим особенностям изображений Акеды в позднеантичных синагогах. Для анализа будут взяты три источника:

- Акеда в синагоге Дура-Европос (Сирия, III в.);
- Акеда в синагоге в Сепфорисе (Израиль, V в.);
- Акеда в синагоге Бет Альфа (Израиль, VI в.).

Как мы видим, две из трех синагог расположены на территории Израиля, оставшаяся же — в месте расселения диаспоры, что также необходимо учитывать при анализе. Для начала необходимо описать каждое изображение, выделить отличительные черты, а затем сравнить все вместе, чтобы наиболее полно раскрыть, как в художественном изображении преломился библейский нарратив, и какими коннотациями сюжет был наделен в еврейском сообществе того или иного города.

*Акеда в синагоге Дура-Европос* (Сирия, III в.) представляет собой фреску непосредственно над аркой, под которой был Арон Кодеш. На переднем плане перед зрителем предстает овен, которого должно будет принести в жертву вместо Исаака — здесь он изображен вовсе без рогов, что противоречит библейскому тексту, а также не привязанным и не запутавшимся в ветвях, а просто стоящим рядом с деревом. В центре фрески изображен спиной к зрителю Авраам, приготовивший нож для жертвоприношения. Слева от Авраама мы видим алтарь, по-видимому, уже возжженный, на котором лежит Исаак со связанными руками. Над алтарем указывает на Исаака рука Божия, а вдали виден шатер, рядом с которым стоит фигура, ее лица также не видно. Фреска не сопровождается надписями, которые помогли бы идентифицировать данную фигуру, поэтому этот человек вызывает наибольшее количество вопросов: в рассматриваемом нами сюжете не упоминается палатка и свидетель жертвоприношения Исаака. Эрвин Гудэнаф предположил, что этой фигурой является Сарра, в своем предположении он руководствовался сравнением данной фрески с христианским изображением Акеды в часовне Мира Эль Багават (Египет, сер. IV в.), где свидетельницей жертвоприношения Исаака также является Сарра. Данное предположение мгновенно для носителя культуры переносит всю сцену в вектор ритуальности — 21 глава книги Бытия, в которой рассказывается о рождении Исаака, читается на еврейский праздник нового года, Рош ха-Шана. Связь Сарры с сюжетом жертвоприношения Исаака мы можем обнаружить в литературном источнике, датируемом V–VI в. — мидраше Ваикра Раба, где сказано, что Сарра умерла, когда Исаак рассказал о попытке отца принести его в жертву (Ваикра Раба 20:2). Более того, в мидраше Берешит Раба IV–V в. мы читаем, что возле шатра Сарры стояло божественное облако славы Божией (Мидраш Раба, Берешит 60:16). В сцене, изображенной в синагоге Дура-Европос, фигура рядом с шатром и алтарь с Исааком как бы объединены рукой Божией, находящейся рядом с палаткой и направленной на Исаака. Таким образом, в данной сцене можно отметить некоторую устную традицию, которая, по-видимому, существовала в общине Дура-Европос. По мысли Эдварда Кесслера, мы можем предполагать при исследовании художественных памятников, что не всегда художники следовали за литературной или литургической экзегезой — но могли увековечивать некую традицию или создавать собственную экзегезу, влияя на более поздние интерпретации [Kessler, 156].



Таким образом, своеобразие художника, изобразившего фреску в синагоге Дурра-Европос, проявилось, во-первых, в отворачивании всех фигур от зрителя и, во-вторых, в добавлении в библейскую историю собственных подробностей (и даже отступлений от текста):

- появление свидетеля жертвоприношения;
- вмешательство Бога изображено в виде руки с неба;
- стоящий рядом с деревом овен (возможно, художник хотел изобразить его привязанным, но точно не запутавшимся в ветвях — у него нет даже рогов).

*Акеда в синагоге в Сепфорисе* представляет собой два мозаичных полотна. Первое, сохранившееся лучше, изображает двух людей, смотрящих друг на друга, и осла — тот, что слева, держит поводья, человек справа в левой руке держит копье, правой же изображает жест благословения. Мозаика справа сохранилась значительно хуже — сама сцена жертвоприношения разрушена, но в оставшейся части видна голова овна, привязанного к дереву за один из рогов (вновь отступление от Библии) и две пары обуви — одна меньше, другая больше.

В данной мозаике представляется интересным, во-первых, установление личности преподающего благословение человека из фрески слева и, во-вторых, снятие обуви при жертвоприношении на горе Мориа на фреске справа. Относительно того, кто благословляет, очевидно, слугу, учеными высказываются разные версии. Археологи З. Вайсс и Е. Нетцер, занимавшиеся раскопками синагоги в Сепфорисе, считали, что мозаицистом изображен другой слуга, оставшийся у подножия горы [Weiss, Netzer, 30]. Р. Хахлили приводит мнение, что юношами являются Исмаил и Элиезер, спорящие за статус наследника Авраама [Hachlili, 59–60]. Однако профессор Йосеф Ялом, приведший этот аргумент, базирует свое мнение на основании мидрашистского текста «Пирке де рабби Элиезер» IX в., в более близких к мозаике текстах соперничество Элиезера с Исмаилом за наследство не упоминается, что вызывает сомнения в гипотезе Ялома. Э. Кесслер полагает, что справа изображен слуга, а слева — Авраам, говорящий слуге остаться у подножия горы [Kessler, 171], поскольку сомнительно, что жест благословения совершается слугой. Среди упомянутых взглядов мне более вероятной кажется версия Э. Кесслера по упомянутым выше причинам, а также потому что две панели Акеды разделены между собой, а не представляют единое мозаичное полотно (как, например, в рассмотренной ниже мозаике Бет Альфы), и мне представляется сомнительным изображение на отдельной мозаичной панели двух слуг, которые в самом сюжете не принимают никакого участия.

Вторым важным элементом мозаики в Сепфорисе, требующим рассмотрения и анализа, является снятая обувь Авраама и Исаака. В библейском тексте не сказано, что Авраам и Исаак сняли обувь при жертвоприношении — данный мотив в Библии появляется хронологически позднее — в сцене избрания Моисея. Что характерно, в мидраше Берешит Рабба Авраам также сравнивается с Моисеем, причем, не в пользу Моисея — Аврааму, согласно мидрашу, даны и власть, и священство,

тогда как Моисею Бог воспрепятствовал идти дальше, не дав ему быть ни царем, ни священником (Мидраш Раба, Берешит 55:6). В другом отрывке мидраша мы видим иное сравнение Авраама с Моисеем — Авраам выбрал место для жертвоприношения, увидев облако, окутавшее гору Мориа (Мидраш Раба, Берешит 56:1) — здесь мы можем увидеть явную параллель с облаком, окутавшим гору Синай при даровании Моисею Заповедей (Исх 19:18). В мозаике Сепфориса мы, по-видимому, можем воспринимать снятую обувь Авраама и Исаака при жертвоприношении как художественное сравнение Авраама с Моисеем, при этом, учитывая то, что в библейском тексте нет напоминания Аврааму относительно обуви, по-видимому, для мозаициста Авраам считается превосходящим Моисея, поскольку был достаточно умен и благочестив, чтобы догадаться снять обувь.

*Акеда в синагоге Бет Альфа* датируется первой половиной VI в. н.э. Это изображение, которое составляет первую часть мозаичного полотна пола синагоги. Член общины, заходя в синагогу и направляясь к Арон Кодеш, сначала видел сцену жертвоприношения Исаака, затем зодиакальный круг, а перед самой Торой — мозаичное изображение Арон Кодеша в окружении львов, менор и храмовых ритуальных атрибутов. Слева на мозаике жертвоприношения Исаака мы видим двух слуг, ведущих осла, справа изображен зажженный алтарь, а рядом с алтарем Авраам, украшенный нимбом, уже готовясь совершить жертву, правой рукой держит нож, а левой — Исаака со связанными руками. В центре композиции изображен овен, привязанный к дереву за рог и зависший в неестественной позе — перпендикулярно по отношению ко всем остальным фигурам. Над овном из темного облака, испускающего лучи, появляется рука Божия, указывающая на Авраама. Задний план композиции украшен рядом красных и черных пальм.

Данная мозаика интересна изображением овна в столь неестественной позе. Э. Л. Сукеник объясняет ее отсутствием места на полотне, а Йейвин рассматривает такое изображение как основанное на древнем ближневосточном искусстве. Можно предположить, что здесь изображена некоторая перспектива, показывающая, что юноши с ослом остались под горой, а овен находится уже в пространстве горы Мориа, недалеко от Авраама и Исаака, как это описано в 22 главе кн. Бытия. Однако Марк Брегман предполагает иной прототип такого изображения овна: проведя сравнение с христианским погребальным искусством, автор пришел к выводу, что Марианос и Ханина, выполнившие мозаику в Бет-Альфа, пользовались современными христианскими образцами, в которых овен часто изображался подвешенным на древе (что в христианстве, конечно, символизировало прообраз повешения на Кресте Христа) [*Bregman, 306*]. Версия Брегмана о «слепом» копировании художниками образца без понимания христологической иконографии «вертикального» положения овна кажется сомнительной, но в совокупности с ответом на следующий вопрос, возникающий при взгляде на мозаику, выглядит вполне правдоподобной.

Еще один вопрос, возникающий при взгляде на мозаику — это две темные ленты, исходящие от шеи Исаака. Б. Голдман назвал их своеобразным изображением развевающегося одеяния Исаака [*Goldman, 159*], что странно, поскольку одеяние у Исаака светлое. Дж. Гутманн, в противовес мнению Голдмана, предлагает собственную интерпретацию, которая заключается в том, что Марианос и Ханина пользовались образцами из двух христианских художественных традиций: коптской и североафриканской. Из коптской традиции мозаицисты почерпнули следующие элементы: рука Божия, пылающий алтарь, овен, привязанный к дереву и нимб вокруг головы Авраама. Из североафриканских моделей мастера позаимствовали позу Исаака, подвешенного в воздухе с завязанными лентой глазами, концы которой левой рукой держит Авраам [*Gutmann, 82*]. Повязка на глазах Исаака хорошо видна на терракотовых изразцах VI в. из Туниса, и изображение Авраама и Исаака на них поразительно похоже на мозаику Бет Альфы. Таким образом, и два конца ленты у шеи Исаака в Акеде Бет Альфы, по-видимому, являются концами его повязки на глазах, что, во-первых, вновь отсылает нас к христианским прототипам мозаики и, во-вторых, говорит о некой «наивности» мозаицистов, отмеченной выше.

После описания изображений Акеды необходимо суммировать главные черты их в таблице, а затем мы перейдем к изложению того значения, которое данный сюжет имел для позднеантичного Иудаизма.

Таблица 1. Особенности изображений Акеды в синагогах

Особенности изображений	Дура-Европос	Сепфорис	Бет Альфа
Рука Божия	+	Не известно	+
Заместительная жертва в виде овна	+	+	+
Овен привязан (а не запутался)	Стоит рядом	+	+
Исаак-дитя	+	+	+
Связывание рук	+	Не известно	+
Прочие особенности	На заднем плане — шатер, возле него стоит человек; все люди спиной к зрителю и смотрят на руку Божию.	«Жест благословения»; снятая обувь.	У Авраама, единственного на мозаике, нимб; овен стоит вертикально.

### Особенности художественной интерпретации сюжета Акеды

Несмотря на то, что в деталях все сцены, рассмотренные выше, разнятся как между собой, так и с библейским текстом, необходимо отметить то важнейшее, что их объединяет — а именно, мотив жертвоприношения, заложенный как в самом сю-

жете, так и в акцентах, расставленных художниками. В центре внимания находится не проверка Бога, не покорность Авраама — но именно связь с Богом через жертву. В мидраше Берешит Раба подчеркивается роль культа в отношениях между Израилем и Богом через слова, которые Авраам сказал слугам, оставляя их у подножия горы Мориа: «я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам» (Быт 22:5). Мидрашист отмечает, что всё происходящее являлось наградой за почитание Бога — исход из Египта, дарование Торы, возвращение из вавилонского плена, постройка Храма. И в конце этого перечисления автор отмечает, что и мертвый будет оживлен в награду за поклонение Богу (Мидраш Раба, Берешит 56:2).

Акцент, сделанный на жертвоприношении, проявляется и в непременном изображении животного, которого Авраам приносит в жертву вместо Исаака. В литературной библейской экзегетике мало внимания уделяется овну Акеды, хотя к IX веку в труде «Пирке де рабби Элиэзер» он описан уже в деталях как созданный в конце шестого дня творения мира, после грехопадения Адама и Евы, специально для того, чтобы быть принесенным в жертву Богу, и ждал Авраама и Исаака [Kessler, 169]. Как мы можем заметить, художественная интерпретация здесь несколько опережает литературную, причем, если рассматривать источники, то только в христианских текстах IV–V вв. впервые встречается описание именно привязанного овна, а не запутавшегося в ветвях [Goldman, 79]. Именно этим объясняется его привязывание к дереву кем-то неведомым — Акеда становится не случайным событием истории, но предопределена Богом от сотворения мира. Равно как и Авраам во время поздней античности приобретал все новые и новые черты, превращавшие его в Избранника божьего, чей сын будет назван у Бога «Моим Первородным» [Ginzberg, 12].

Более того, уже библейская 2-я книга Паралипоменон (Хроник) упоминает, что Храм, который построил Соломон, расположен на горе Мориа: И начал Соломон строить дом Господень в Иерусалиме на горе Мориа, которая указана была Давиду, отцу его, на месте, которое приготовил Давид, на гумне Орны Иевусеянина (2 Пар 3:1). Об этом мы также можем прочесть в книге Юбилеев, в которой гора Сион идентична горе Мориа [Апокрифы, 175]. В раввинистической литературе эта мысль развилась в полной мере, придавая сюжету Акеды не только нарративный, но и космически-эсхатологический характер, связывая гору Мориа не только с Храмом Соломона как местом совершения ритуалов, но и с Залом тесаных камней, где в эпоху Второго Храма заседал Синедрион, а также с местом Суда Божия в конце времен (Берешит Раба 55:7) [Goodenough, 92]. Эти литературные источники могут объяснить, во-первых, почему сюжету Акеды придавалось такое значение и, во-вторых, близость изображений к Арон Кодеш — ведь именно этот сюжет является как бы отправной точкой «схождения» Бога в мир (через облако присутствия Божия, Шехину, через обитание Его в Храме, построенном на этом месте) и одновременно местом последнего Суда над народами.

Таким образом, сюжет Акеды — это сюжет, говорящий о:

- «схождении» Бога в мир;
- даровании людям ритуалов;
- последнем Суде на горе Мориа.

Однако в литературных памятниках, упоминаемых в работе, существуют некоторые интерпретации сюжета Акеды, которые или прямо противоречат работам художников и мозаицистов, или просто не отображены в памятниках иконографии. Их необходимо также перечислить и кратко раскрыть для того, чтобы выстроить своеобразный «водораздел» между художественной и литературной традициями.

1. Вольное страдание Исаака. В мидраше мы можем найти упоминание того, что Исаак не просто не знает, куда ведет его отец, но сам желает помогать своему жертвоприношению, говоря Аврааму: «Свяжи меня покрепче, чтобы я не дрожал и не сделал жертву напрасной» (Мидраш Раба, Берешит, 56,8). В труде II века «Седер Олам Рабба» сказано, что Исааку на момент жертвоприношения было 37 лет. Однако в иконографии в двух случаях из трех мы наблюдаем Исаака исключительно ребенком — размерами он намного меньше Авраама. Соответственно, решение Исаака о жертвоприношении не может рассматриваться как полностью осознанное и вольное — поскольку он не вступил еще в совершеннолетие. Таким образом, эта традиция в иконографических памятниках оказывается не отображенной.

2. Пепел Исаака. Э. Гудэнаф считает достаточно древней, восходящей к II–III веку, традицией отсылки к «пеплу Исаака» [*Goodenough*, 99]. И Вавилонский, и Иерусалимский Талмуд упоминают о том, что Исаак, по-видимому, был принесен в жертву на алтаре. Однако в изображениях мы везде видим заместительную жертву, что дает возможность полагать, что в иконографии данный мотив не был отображен.

3. Искупление добродетелями праведников. В мидраше на книгу Бытия, неоднократно уже цитируемом, находится пассаж, что ради жертвы Исаака к его потомству Бог может проявить сострадание, когда они будут в беде (Мидраш Раба 56:10). Л. С. Чаковская считает, что именно в этот период написание мидраша совершалось не только в литературе, но и «в красках», при помощи средств изобразительного искусства [*Чаковская*, 289]. Однако в рассмотренных фреске и мозаиках мы видим, возможно, лишь отголоски этого учения, которое, по-видимому, только зарождалось — предопределение заместительной жертвы овна можно усмотреть в иконографии, но богословскую и сотериологическую роль личности Авраама, на мой взгляд, здесь отметить можно лишь косвенно.

### **Заключение**

Таким образом, рассмотрев литературные и художественные источники, мы можем заключить, что в некотором смысле художественная традиция опережала литературную — многие идеи, усматриваемые в иконографии, в литературном виде в Иудаизме развились лишь к IX веку. При этом существуют явные различия и как

бы взаимоисключения между мидрашами и иконографическими сюжетами — например, что касается возраста Исаака, что дает возможность предположить параллельное развитие этих двух традиций и некоторый разрыв между раввинистическим пониманием Акеды и «общинным».

### Литература

1. *Апокрифы* = Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. СПб. : Амфора, 2009. 407 с.
2. *Midrash Rabbah* = Midrash Rabbah, Volume 1, Genesis I / Ed. by R. Harry Freedman and Maurice Simon. London : Soncino press, 1961. 508 p.
3. *Чаковская* = Чаковская Л. С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III–VI в. н.э. М. : Индрик, 2011. 367 с.
4. *Goldman* = Goldman B. «The Sacred Portal: a primary symbol in ancient Judaic art». Detroit : Wayne State University Press, 1966. 215 p., 93 ill.
5. *Goodenough* = Goodenough E. R. Jewish symbols in Greco-Roman period (Abridged edition). Princeton University Press, 1989. 328 p.
6. *Kessler* = Kessler E. Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac. Cambridge University Press, 2004. 222 p.
7. *Hachlili* = Hachlili R. Ancient mosaic pavements: Themes, Issues, and Trends. Leiden/Boston : Brill, 2008. XXVIII p. + 320, ill.
8. *Weiss, Netzer* = Weiss Z. and Netzer E. Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris. Jerusalem, Israel Museum, 1996. 44 p.
9. *Bregman* = Bregman M. The Depiction of the Ram in the Aqedah Mosaic at Beith-Alpha. *Tarbiz* 51. P. 306–309.
10. *Gutmann* = Gutmann J. Revisiting the “Binding of Isaac” Mosaic in the Beth-Alpha Synagogue // *Bulletin of the Asia Institute New Series*, Vol. 6 (1992), p. 79–85.
11. *Ginzberg* = Ginzberg, Louis. Legends of the Jews. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

## **Борис Аркадьевич Воскресенский**

*Кандидат медицинских наук*

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт /  
ФГАОУ ВО РНИМУ им. Н. И. Пирогова*

### **По лезвию ножа**

#### **Некоторые аспекты преподавания психиатрии в духовном учебном заведении**

В некоторых случаях религиозные переживания и симптоматика психического расстройства кажутся идентичными. Основой для разграничения может служить трихотомическая концепция человека. Религиозная жизнь разворачивается в духовной сфере, психическое расстройство — в душевной. Сопоставляются проявления их активности, существенные для диагностики нервно-психических расстройств.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: психическое расстройство, трихотомия, дух, душа, тело, мистика.

*...Мы должны бороться с инстинктивным отвращением,  
какое мы испытываем при виде того, как разум превращает  
предметы нашего благоговейного почитания в объекты  
научных наблюдений и исследований.  
[Джемс, 24]*

Преподавание психиатрии в духовном учебном заведении диктуется как теоретическими, так и практическими соображениями. При поверхностной оценке религиозный опыт и психопатологические болезненные переживания иногда оказываются трудноразличимыми. И те, и другие более или менее отчетливо изменяют психический облик субъекта. Они могут оказывать определенное влияние на социальные процессы, а «...при гигиеническом обосновании уместно любое подозрение идеологического характера» [Манн, 301–302]<sup>3</sup>.

При чтении курса «Религиозность и психические расстройства» исходной позицией для нас является трихотомическая концепция человека, введенная в отечественную психиатрию выдающимся психиатром профессором Д. Е. Мелеховым [Мелехов, 5–61] и заимствованная им из христианской антропологии. Преподавательская и лечебно-диагностическая практика потребовала от нас дать максимально четкие определения компонентов трихотомии и психического расстройства.

---

<sup>3</sup> В этих ситуациях трудности испытывают обе стороны:

«Доктор. Миссис Винэбл, врачи тоже ищут Бога.

Миссис Винэбл. Да что вы!

Доктор. И, по-моему, им труднее искать его, чем, например, священникам. Ведь священникам помогают такие хорошо известные книги-наставники, как Писания, и такие прекрасно организованные институты, как церковь. А у врачей этого нет...» [Уильямс, 42].

«Священник не может быть профессиональным психиатром, но священник должен, по крайней мере, достаточно интересоваться тем, что происходит вокруг, чтобы иметь какие-то познания о том, как проявляется душевная болезнь» [Антоний (Блум) 2002, 113].

Особое значение имело обоснование реальности нематериальных по своей сущности душевных (психических в узком смысле — восприятие, эмоции, мышление, воля и т. д.) процессов. Для этого была привлечена концепция «Естественного семантического метаязыка» А. Вежбицкой [*Вежбицкая*]. Поразительным оказалось весьма значительное совпадение глаголов из «языковой антропологии» (компонента «метаязыка») и перечня деяний (соответственно — психических-душевных процессов), упоминаемых при повседневном исповедании грехов в вечернем молитвенном правиле<sup>4</sup> [*Воскресенский, 35*].

Аналогичные параллели могут быть установлены и при знакомстве с подходами к причинам психических расстройств. Академическая психиатрия выделяет (представляем обобщенно и чуть упрощенно) три группы. Первая — сомато-церебральные<sup>5</sup> расстройства, обусловленные биологическими разрушительными деструктивными процессами («тело» в трихотомии). Вторая — эндогенно-функциональные расстройства («душа» в трихотомии) — расстройства шизофренического и аффективного спектров, определенные изменения в головном мозге обнаруживаются, но симптоматику они не объясняют. Третья группа — психогенные, связанные со стрессом (причины в сфере духа — психические травмы, «удары судьбы», как выражались столетие назад), возможные изменения в мозге также почти ничего не объясняют<sup>6</sup>.

Православное мышление основной, а очень часто и единственной причиной нервно-психических расстройств считает грех и как следствие отказывается от лечебных воздействий, рекомендуемых медициной. Однако евангельский эпизод со слепорожденным (Ин 9:3) удивительным образом возвращает нас к систематике, предлагаемой медицинской наукой. Для удобства изложения начнем с последней группы (по нумерации в предыдущем абзаце). Это те, которые согрешили, т. е. — применительно к верующим — не приняли обрушившееся на них несчастье как волю Божию (или же в буквальном смысле ее нарушили). Вторая группа — это ситуация, когда не согрешил ни он, ни родители его, болезнь возникла ниоткуда и ни за что (в этом и состоит смысл определения эндогенные)<sup>7</sup>. Больных первой группы

<sup>4</sup> а) Необходимо упомянуть, что современной психиатрией декларируется биопсихосоциальная (т. е. также трехчастная) модель психических расстройств, но «психо» и «социальное» не рассматриваются в ней как структуры, живущие по собственным закономерностям, а оказываются лишь зыбкой надстройкой над «био».

б) Трихотомию, адаптированную для решения лечебно-диагностических задач, мы называем клинической.

<sup>5</sup> От *soma* — тело, *cerebrum* — головной мозг.

<sup>6</sup> Современная психиатрия отказывается от противопоставления «функционального» и «органического», полагает, что все психические процессы — и болезненные, и в рамках нормы в конце концов будут объяснены анатомически-биохимическими процессами. Это и есть биологический редукционизм, который упомянут в предыдущей ссылке 2-а. Мы не разделяем эту точку зрения.

<sup>7</sup> Следуя за клинической реальностью (наследственное отягощение в семьях больных этой группы), подчеркнем, что в этих случаях наличие заболевания у родителей столь же необъяснимо, как и его возникновение у потомков. (Тайна первородного греха выходит за пределы обсуждаемой темы.)



правомерно оценивать как имеющих определенное предрасположение к той или иной патологии («место наименьшего сопротивления»), которое разворачивается в картину полного заболевания из-за пренебрежительного (в самом широком смысле, включая незнание) отношения человека к своей изначальной «ослабленности». Эту группу мы определяем как смешанную<sup>8</sup>.

Хотя наше (Б. В.) понимание души наполнено, повторим, психическими процессами (восприятие, мышление, воля и пр.), общеизвестная формула «душа по природе христианка» представляется очень значимой и для психиатрически-психотерапевтической теории и практики. Основанием для такого переноса послужила фраза из К. Г. Юнга: «Процесс психологического развития, который мы называем *христианским...*» (выделено автором) [Юнг, 42]. Дело в том, что финальным этапом онтогенеза (индивидуального развития) сознания оказывается сознание рефлексивное — самосознание-самооценка, взгляд человека (субъекта) на себя как бы со стороны, как на объект. Именно рефлексивное сознание обеспечивает критическое отношение человека к самому себе, возможность духовного возрастания, в том числе и на путях христианства. Таким образом изучение нормы и патологии сознания и самосознания все-таки преобразуется в психотерапевтически окрашенное размышление о первородном грехе, о свободе и ответственности. Уместной оказывается и такая, казалось бы, частная тема как ненормативная лексика.

Употребление этого лексикона свидетельствует о возврате к ранним этапам развития психики: первоначально — и исторически и онтогенетически она располагалась в гениталиях и в животе («омфалопсихика») и лишь потом поднялась к сердцу и голове. Начальная, «неразвитая», «нижняя» психика свободно и легко выражает себя не только через специфический словарь, но и посредством агрессии. Никакой «великой сермяжной правды» в подобных словах нет<sup>9</sup>. И в этом контексте, и применительно к близко лежащей теме «психоанализ-психика-психическое расстройство» мы руководствуемся призывом М. Бубера [Бубер, 420] не обожествлять инстинкты, а одухотворять их.

Другой — уже безусловно болезненный — вариант снижения уровня психической деятельности проявляется не только агрессивностью и злобностью, но также бестолковостью и беспамятливостью. Это психоорганический (он же энцефалопатический) синдром (симптомокомплекс). Духовный аспект этого состояния может быть раскрыт через цитату из И. Бродского:

<sup>8</sup> а) Не имеем возможности привести примеры, лишь заметим, что, несмотря на усложненность описания этой группы, клинические ситуации здесь в большинстве случаев достаточно наглядны.

б) Предложенное сопоставление «евангельского» и клинического подходов находим также у митрополита Сурожского Антония [Антоний (Блум) 2007, 146] и православного французского богослова Ж. К. Ларше [Ларше, 158].

<sup>9</sup> Сегодняшнее широчайшее, беззастенчивое употребление ненормативной лексики — свидетельство определенного духовного состояния общества, проделывающего путь от «мочить в сортире» к «а они все сдохнут».

Дело не столько в том, что добродетель не является гарантией создания шедевра, сколько в том, что *зло*, особенно политическое, всегда *плохой стилист*. Чем богаче эстетический опыт индивидуума, чем тверже его вкус, тем четче его нравственный выбор, тем он свободнее — хотя, возможно, и не счастливее.

Именно в этом, скорее прикладном, чем платоническом смысле следует понимать замечание Достоевского, что «красота спасет мир». Или высказывание Мэтью Арнольда, что «нас спасет поэзия». Мир, вероятно, спасти уже не удастся, но отдельного человека всегда можно (выделено мной. — Б. В.) [Бродский, 9].

Размышления о добре и зле, о том, «что такое хорошо и что такое плохо», естественным образом возникают и при обсуждении других разделов психиатрии, иногда даже с привлечением результатов собственных клинических исследований. Таковой, в частности, оказалась тема «Антагонистический (манихейский) бред» — состояние, когда пациент как бы находится в центре борьбы противоположных сил. В этой ситуации с духовной точки зрения оказывается небезынтересен вопрос, к какому лагерю он примкнет. Больной обычно отвечает, что к «хорошему», «нашему». А если к «плохому», то это — «под давлением». Но убедительного, содержательного, «абсолютного» разграничения-определения получить практически никогда не удастся, при прицельном и даже пристрастном расспросе в ответ слышим: «Определить невозможно».

Однако — применительно к здоровой психике — подобная ситуация не является безысходной. Н. А. Бердяев подчеркивал: «Нравственный акт есть не выполнение закона, нормы, а творческая новизна в мире» [Бердяев 1991, 24], добро (или зло) творит сам человек. Для христианина этот выбор очевиден: «...жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор 30:19). Так по-своему психиатрия пытается приблизиться к ответам на некоторые вопросы, касающиеся «устройства» человеческой психики.

Духовная, в том числе религиозная жизнь и психические (душевные) изменения вследствие заболевания (в медицинском смысле) разворачиваются в разных пространствах, но в то же время они взаимосвязаны и могут по-разному влиять друг на друга. Знание этих соотношений, как церковным человеком, так и врачом-психиатром может оказаться полезным для помощи душевнобольному-верующему, для понимания сущности психики в целом. Возможны три варианта. Первый, наиболее неблагоприятный — психопатологические переживания (в данном случае мы имеем в виду религиозное содержание) полностью поглощают сферу духовного, ни о какой церковной жизни — в каноническом смысле — речи быть не может (по крайней мере в период обострения заболевания). Второй — пациент живет церковной жизнью, но в период обострения психического расстройства переживания религиозного плана включаются в симптоматику приступа. И наконец — независимость духовной-церковной жизни и симптоматики (точнее — содержания) болезненных переживаний. Каждая из этих ситуаций предполагает свои

психотерапевтически-реабилитационные рекомендации в отношении церковной жизни (которые, конечно, формулируются в пределах врачебной компетенции).

Камнем преткновения — как для широких масс населения, так иногда даже и для психиатров — в проблеме «религиозность и психические расстройства» являются мистические состояния. (Краткость публикации не позволяет обсудить содержание этого понятия, ограничимся лишь некоторыми клиническими соображениями.)

Важнейшим, принципиальным критерием диагностики серьезного психического расстройства (психоза) служат изменения психики — ослабление, обеднение душевных процессов (негативная симптоматика, выражаясь психиатрически). Здоровая мистика этого не допускает: «Я видел Бога лицом к лицу и сохранилась душа моя» (Быт 32:30)<sup>10</sup>. Это же подчеркивает и современный философ: «...отцы неизменно подчеркивают, что Обожение, соединение с Богом сохраняет идентичность человеческой личности, ее тождество и самосознание: человек не остается *таким же*, но он остается *собою*» (выделено автором) [Хоружий, 156].

Люди, настороженно относящиеся к христианству и склонные непрофессионально расширять границы психической патологии, фразу «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что не хочу, то делаю» (Рим 7:15) иногда оценивают как констатацию апостолом Павлом идей воздействия, входящих в структуру синдрома психического автоматизма — одного из наиболее значимых в корпусе психических расстройств. Но при бреде такого рода субъект испытывает совершенно особое, «абсолютно ненормальное» (Б. В.) чувство — вторжение посторонней силы, энергии в его мышление, эмоции, моторику. Оно образно запечатлено в одном из стихотворений В. Ходасевича: «И чьи-то имена и цифры / Вонзаются в разъятый мозг...» [Ходасевич, 75]. Однако автор обсуждаемого послания «делает», «понимает», «хочет» сам, его «Я», как это и должно быть, принадлежит именно ему.

При разграничении собственно мистических переживаний и психопатологии такого же содержания («патомистика». — *Термин наш*) мы говорим больному: «Бог не вторгается насильно» и цитируем: «Се стою и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:20)<sup>11</sup>.

Существуют и другие достаточно четкие признаки для квалификации определенных переживаний как болезненных патомистических. Истинность же духовного опыта как такового вправе оценивать люди опытные духовно и специально призванные — священнослужители, богословы, религиозные философы. Подходы у них совсем иные, чем в медицине:

<sup>10</sup> Несомненно, что в Писании душа понимается не так, как это предлагает клиническая трихотомия, но, полагаем, что в данном контексте это расхождение принципиального значения не имеет. Потрясает сам факт этого уточнения.

<sup>11</sup> Разговор такого рода, конечно же, не излечивает больного от бредовых расстройств, но может способствовать установлению психотерапевтического контакта, открытости лечению.

Лишь в душевном опыте и прикрепленном к нему мышлении можно спрашивать о соответствии реальности, можно искать доказательства существования Бога и духовной жизни. В духовном опыте такой вопрос невозможен... В духовной жизни явлены сами духовные реальности, и потому не может быть вопроса о соответствии реальности тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но сам опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть сама реальность [Бердяев 1994, 27–28].

Представленные коллизии, полагаем, показывают, что у психиатров имеются «инструменты» для разграничения «духовного» и «душевного» — уныния и депрессии, «жизни после смерти» и психических расстройств при терминальных состояниях, аскетизма и аутизма, юродства и болезненной неадекватности с дурашливостью, для дифференцирования привычек, ритуалов, суеверий, навязчивостей, неопитской охваченности и болезненных навязчивостей, бреда и т. п.

Необычные переживания, «странные» высказывания и поведение, радикальное изменение образа жизни в некоторых случаях становятся поводом для обращения к психиатру. Любое из этих состояний и поступков может быть обусловлено разными причинами и «механизмами»: личными интересами, склонностями, поисками смыслов и целей, следованием моде, особенностями характера и/или телесной организации или же психическим-душевым расстройством. В последнем случае эти феномены будут разворачиваться по правилам болезненно измененной *душевной* (психической в узком смысле) деятельности. Не «искушение в виде болезни», как объяснял свое состояние один из пациентов, а «болезнь в форме искушения» — так оценивал его состояние врач-психиатр. «Искушение» — в сфере духовного, «болезнь» — душевного. За «духовными испытаниями» врач-психиатр видит (в случае болезни) правила, логику, динамику болезненно измененных душевных процессов.

Вместо «лезвия ножа» с присущим ему крайне неустойчивым равновесием и балансированием («без руля и без ветрил») между несовместимыми понятиями (духовный поиск или душевная болезнь) эффективнее будет, полагаем, использовать трихотомическую концепцию человека (психиатрическую антропологию, по нашему определению). Она четко разграничивает «содержание» (сфера духовного) и «форму» (точнее — «механизмы» — сфера душевного). Именно она позволяет деликатно и вместе с тем содержательно отвечать на вопросы, возникающие не только в пространстве «религиозность и психические расстройства», но и при других, не менее значимых противостояниях, будь то «гениальность и помешательство», «преступность и психические аномалии», «психиатрия и инакомыслие» или какие-то иные вызовы, перед которыми нас может поставить жизнь.

## Литература

1. *Антоний (Блум) 2002* = Антоний (Блум), митр. Труды. М. : Практика, 2002.
2. *Антоний (Блум) 2007* = Антоний (Блум) митр. Материя и дух. Киев : Пролог, 2007.

3. *Бердяев 1991* = Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступит. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 1. Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. 288 с.
4. *Бердяев 1994* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика. 1994. 480 с.
5. *Бродский* = Бродский И. Соч.: В 4 т. Т. I / Сост. Г. Ф. Комаров. Культурно-просветительское общество «Пушкинский фонд». Изд. «Третья волна». 1992. 479 с.
6. *Бубер* = Бубер М. Два образа веры. Пер. с нем. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М. : Республика, 1995. 464 с.
7. *Вежбицкая* = Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Пер. с англ. А. Д. Шмелева. М. : Языки славянской культуры, 2001. 272 с.
8. *Воскресенский* = Воскресенский Б. А. Основы психиатрии : Учебник для студентов гуманитарных направлений и специальностей высших учебных заведений. Ч. 1. 2-е изд., испр. и доп. М. : СФИ, 2021. 224 с.
9. *Джемс* = Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб. : Андреев и сыновья, 1992. 418 с.
10. *Ларше* = Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. М. : Сретенский монастырь, 2007.
11. *Манн* = Манн Т. Доктор Фаустус / Пер. с нем. С. Апта и Н. Ман. М. : Республика, 1993. 431 с.
12. *Мелехов* = Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. 162 с.
13. *Уильямс* = Уильямс Т. Желание и чернокожий массажист. Пьесы и рассказы: Пер. с англ. / Вступ. сл. Р. Г. Виктюка. М. : Издательская группа «Прогресс»-«Гамма», 1993. 320 с.
14. *Ходасевич* = Ходасевич В. Колеблемый треножник. Избранное. М. : Советский писатель, 1991. 688 с.
15. *Хоружий* = Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М. : Изд. гуманитарной литературы. 1998. 352 с.
16. *Юнг* = Юнг К. Г. Психологические типы. СПб. : «Ювента»; М. : Изд. фирма «Прогресс-Универс». 1995. 717 с.

**Александр Михайлович Копировский**

*Кандидат педагогических наук, профессор*

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Икона «Троицы» Андрея Рублева в восприятии священника Павла Флоренского**

### **К вопросу о музейном показе иконописи**

В докладе ставится вопрос о необходимости изменений в лекционно-экскурсионном показе иконы «Троица» Андрея Рублева. Множество исследований, посвященных этому выдающемуся произведению русского церковного искусства, не помогает, а скорее мешает организации его восприятия, поскольку в них содержатся противоречивые истолкования содержания и образного строя иконы (прежде всего это касается соотношения фигур ангелов с Лицами Святой Троицы). Предлагается вновь осмыслить относящиеся к ней основные положения, представленные в работах первого исследователя этой иконы после ее реставрации в 1918 г. — выдающегося ученого и богослова священника Павла Флоренского. Рассматриваются его мысли о влиянии на икону исторической эпохи в целом и непосредственно преп. Сергия Радонежского; использованные им подходы к истолкованию ее формы и содержания. Делаются выводы о плодотворности, в первую очередь, его «апофатического» («отрицательного») подхода к осмыслению «Троицы», позволяющего сосредоточиться на ее духовной целостности. Кроме того, высказывается пожелание изменить музейное экспонирование «Троицы» для ее выделения из ряда других икон.

ключевые слова: икона, живопись, «Троица» Андрея Рублева, Флоренский, ангелы, апофатический, музей, экспозиция.

Мой доклад не предполагает нового истолкования композиции и значения фигур ангелов в рублевской «Троице» — уже хотя бы потому, что количество таких истолкований вышло за все мыслимые пределы. Обширный перечень исследований о «Троице» Андрея Рублева, опубликованный впервые в 1981 г. в широко известной антологии Г. И. Вздорнова [*Вздорнов*], а затем дополненный в 2000 г. сотрудником рублевского музея Б. Н. Дудочкиным [*Дудочкин*], значительно увеличился за прошедшие после этого 20 лет и, можно уверенно предположить, будет расти в дальнейшем. При совпадении мнений многих исследователей в главном — высочайшем духовном и художественном качестве этой иконы, — единого мнения по поводу ее атрибуции, датировки и особенно — иконографии, у них нет.

Начиная со статьи М. В. Алпатова, опубликованной в 1927 г. [*Алпатов. «Троица»*], и затем других авторов, для соотношения фигур ангелов на этой иконе с наименованиями ипостасей Троицы были использованы, кажется, все математически возможные варианты (т. е. каждый из трех рублевских ангелов у разных исследователей именовался то «Отцом», то «Сыном», то «Св. Духом»). Существуют и более чем оригинальные попытки: например, соотнести здесь с ипостасью Сына сразу двух ангелов (среднего — как Отца в образе Сына, поскольку Отец в принципе неизобразим; и левого — как собственно Сына) [*Малков*], и даже представить

три ангельские фигуры как образы (слева направо) Адама, Христа и архангела Михаила [Лебедев] (!).

Можно было бы поиронизировать над таким очевидно противоречивым многообразием (а иногда и просто досужими фантазиями некоторых авторов), если бы не замечание одного из наиболее глубоких исследователей «Троицы», многолетней сотрудницы Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева Н. А. Деминой [Демина] (она работала над этой темой в 1943–1946 гг. и, тем не менее, впервые в советской историографии обильно включила в материал анализа богословские тексты): «В Троице как бы сокрыт величайший творческий потенциал, вызывающий у людей, смотрящих на нее, ответный творческий процесс» [Демина].

Однако если этот процесс приводит исследователей-профессионалов, не только искусствоведов, но и богословов, к столь сомнительным результатам, как, стремясь поддержать его, не допустить полного произвола в истолковании этой иконы у людей, видящих ее зачастую впервые в жизни? Как ни странно, вопрос музейного экспонирования и экскурсионного показа рублевской «Троицы» остается недостаточно разработанным в специальной литературе (чтобы не сказать — практически совсем не разработанным в ней).

В последней по времени издания небольшой книге о «Троице» Л. Нерсесяна и Д. Суховеркова [Нерсесян, Суховерков], по материалам которой готовят свои экскурсии сотрудники Третьяковской галереи, в очередной раз упомянуты различные истолкования ее иконографии, а также приведены многие другие относящиеся к ней сведения, в первую очередь — итоги изучения иконы реставраторами. Среди их последних открытий — следы киновари на нимбе среднего ангела, что позволяет предполагать наличие там перекрестия [Нерсесян, Суховерков, 59]. Если это так, то многозначность вопроса «кто есть кто?» по отношению к фигурам ангелов во многом снимается: рублевская «Троица» лишь стилистически по-новому развивает изначальную иконографию, когда в центре изображается Христос (перекрестие на нимбе — Его традиционный иконографический атрибут) с двумя ангелами. Как пишет прот. Николай Озолин: «Первой и основоположной нужно признать христологическую типологию в трактовке “Гостеприимства Авраама” в христианском искусстве» [Озолин, 382–383]. Замечание этого же автора, что надпись  $\text{H Aγία Τριάς}$  («Святая Троица») со второй половины XI в. появляется на иконах, ранее называвшихся  $\text{H φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ}$  («Гостеприимство Авраама») в соответствии с новой (IX в.) гимнографией, даже таких, где у Христа написан крещатый нимб и титла «IC XC» [Озолин, 382], на наш взгляд, говорит лишь об инерции в подходе к своей работе иконописцев этого времени, но не о возможности истолкования этой иконографии как явления трех Лиц Святой Троицы или даже только их образов. Зато в рублевской иконе очевидно вполне традиционное использование цвета верхних одеяний ангелов, что с гораздо большим основанием позволяет видеть в

левой от зрителя ангельской фигуре архангела Михаила (поскольку его плащ светло-вишневый), а в правом — Гавриила (плащ светло-зеленый).

В любом случае, все материалы, связанные с «Троицей», столь объемны и разнообразны, что встает вопрос уже не о том, как вместить их в одну экскурсию. Проблема — что выбрать из них для рассказа о знаменитой иконе, и как построить его, чтобы он не был перегружен сложной и во многом противоречивой информацией, но был бы живым и целостным.

В качестве методического обоснования для такого рассказа предлагается вернуться к безусловно обладающим двумя последними качествами представлениям о рублевской «Троице» выдающегося отечественного мыслителя, ученого и богослова священника Павла Флоренского (1882–1937). Он, как известно, одним из первых увидел ее сразу после реставрации 1918 г. и написал о ней в своих широко известных впоследствии статьях «Троице-Сергиева Лавра и Россия» [Флоренский, 1996] и «Иконостас» [Флоренский, 1996а]. Вернуться, разумеется, не механически, но с учетом открытого в этой области за 100 последующих лет, и поэтому с возможностью внесения ряда корректив в его положения.

Условно выделим 3 части, составляющие содержание высказываний Флоренского о «Троице» Рублева.

Первая: возведение особенностей ее иконографии (акцентирование внимания на фигурах ангелов из-за отсутствия фигур Авраама и Сарры) к замыслу самого преп. Сергия Радонежского; принципиальное отличие этой иконографии от предшествующих изображений Св. Троицы; осмысление цели ее создания как победы, через воззрение на Св. Троицу, над «страхом ненавистной розни мира сего» и, в этом смысле, направленной на соби́рание и единство русского народа в эпоху татаро-монгольского ига [Флоренский, 1996, 360].

Вторая: определения, раскрывающие содержание сюжета иконы, которые в соответствии с богословской традицией можно было бы условно назвать «катафатическими» («положительными»). Фигуры ангелов рассматриваются Флоренским в контексте в большой степени психологическом, присущем нарративному сюжету с его «тремя единствами» — времени, места и образа действия: они находятся в «согласии», в «безмолвной беседе», при описании их поз подчеркнута «грация взаимных склонений», которая трактуется как «бесконечная друг пред другом покорность» [Флоренский, 1996, 362].

Третья часть его высказываний содержит определения значительно более глубокие и существенные, которые можно было бы так же условно назвать «апофатическими» («отрицательными»). В соответствии с ними главным в восприятии иконы «Троица», по Флоренскому, является «вовсе не сюжет, не число “три”, не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира» [Флоренский, 1996, 362]. Это целостное содержание образа — увиденное и постигнутое Рублевым откровение о Высшем, Божественном мире, основой которого является Любовь, — «умиляет, поражает и почти ожигает» [Флоренский, 1996, 362].



Оно открывается, по мнению Флоренского, и всем созерцателям иконы, видящим как бы лицом к лицу мир «превыше-мирный» [Флоренский, 1996а, 449], божественный, трансцендентный. В этот контекст включен и знаменитый афоризм Флоренского, его, как он пишет, «философское доказательство бытия Бога»: «Есть “Троица” Рублева» — следовательно, есть Бог» [Флоренский, 1996а, 441].

В связи с этим хотелось бы поделиться небольшим открытием. В тексте статьи Флоренского «Обратная перспектива» нашлась практически полная аналогия этому высказыванию: «Это — не потрясает, но умиляет, — подобно тому, как если бы бесшумно раздернулась перед нами завеса иного мира, и нашим глазам предстала бы — не сцена, не иллюзия в этом мире, а подлинная, хотя и не вторгшаяся сюда, иная реальность» [Флоренский, 1990, 71]. Однако относятся эти слова здесь не к «Троице» Рублева, а к двум картинам Рафаэля — «Видению Иезекииля» и «Сикстинской Мадонне». Благодаря этому проясняется одно из главных положений Флоренского: понятие «обратной перспективы» для него было связано в первую очередь не со сложными геометрическими построениями в средневековом искусстве, но со способностью искусства любого времени организовывать изображаемое пространство так, чтобы смотрящий на него человек мог ощутить реальность невидимого мира, который находится не в бесконечном от него отдалении, но на обратной, «мнимой» (вспомним его работу «Мнимости в геометрии» [Флоренский, 2008]), и потому не менее, а более значимой стороне бытия, чем окружающая нас земная реальность.

Опора на эту мысль Флоренского и является основой моих нижеследующих размышлений о возможных изменениях в музейно-экскурсионном показе рублевской «Троицы». А именно: предполагается сделать в нем главным описанное Флоренским переживание. Для этого представляется необходимым максимально уменьшить объяснительную («катафатическую») часть экскурсии, соответствующую двум первым «слагаемым» текстов Флоренского о «Троице», ограничившись лишь общими отсылками на связь этой иконографии с преп. Сергием (в частности, потому, что постоянно повторяемая фраза «воззрением на Св. Троицу побеждать страх ненавистной розни мира сего», как стало известно, принадлежит не преп. Сергию, а архиеп. Антонию (Храповицкому) [см.: *Нерсеян, Суховерков, 66*]<sup>12</sup>, т. е. является, хотя и очень красивой, но гораздо более поздней интерпретацией духовной деятельности преподобного. Кроме того, эта фраза в речи архиеп. Антония относилась непосредственно не к деревянной церкви Св. Троицы, построенной преп. Сергием, а к духовным ориентирам его последователей [Нерсеян, Суховерков, 66].

В общем плане, без подробного раскрытия, можно было бы упомянуть и искусствоведческо-богословскую полемику об изображении в рублевской иконе ангелов в соответствии с божественными ипостасями Троицы, причем прежде всего то, что

<sup>12</sup> Установлено иеромонахом Вадимом (Павиным).

она слишком часто основана на субъективно-психологических, и потому — абсолютно произвольных, «художественных» истолкованиях ее иконографии.

Значительно более плодотворной будет речь о том, что «обратная перспектива» иконы не принципиально противостоит реальности, но наоборот, дает возможность, по Флоренскому, сближения двух миров — божественного и человеческого. В качестве подтверждения здесь можно сослаться на упомянутые прот. Николаем Озолиным тексты богослужебных стихир, которые говорят, что все молящиеся в храме прославляют Троицаго Бога вместе с Авраамом [Озолин, 381]. Это означает, что фигуры Авраама и Сарры можно представить в рассказе о «Троице» не изъятыми из сюжета, но невидимо пребывающими в зрительском пространстве перед ней, объединяя его с условным, «световым» пространством иконы.

Такой подход, не требуя жесткой привязки образа к историческим событиям, различным богословскими или эстетическим характеристикам «Троицы», содействует настрою тех, кто смотрит на нее, в первую очередь, на диалог с ведущим о ней рассказ и, в итоге, на внутренний диалог с ней самой. Его цель — вхождение в описанное выше Н. А. Деминой состояние творческой открытости. Оно позволяет, как показывает практика, в случае успеха ощутимо пережить прикосновение к «нумеральности» образа, а в каких-то случаях — и к подлинному мистическому опыту, который выразил в «Троице» ее автор. Это переживание, а не объективированная информация о малодоступных вне специальной подготовки историко-художественных и богословских реалиях, поможет стимулировать интерес зрителей к самостоятельному знакомству впоследствии со специальной литературой, новым посещениям музеев и храмов.

Сказанное выше предполагает необходимость подумать о новых способах экспонирования «Троицы», которая крайне неудачно, на наш взгляд, размещена в буквально «набитом» иконами-шедеврами зале № 59 Третьяковской галереи. Прежде всего речь идет о выделении для «Троицы» отдельной стены, а в перспективе, может быть, и небольшого зала с современным музейным оборудованием (прежде всего — витриной с антибликовым покрытием стекла). Может быть, пришло время поставить вопрос и о создании отдельных музеев церковного искусства в контексте концепции «живого музея», которую также разрабатывал свящ. Павел Флоренский [Флоренский, 1996, 369].

## Литература

1. Алпатов. «Святая Троица» = Алпатов М. В. «Святая Троица» Андрея Рублева. Иконографический этюд. [Публикация и комментарии Б. Н. Дудочкина. Перевод с немецкого М. П. Лепешковой.] Труды ЦМиАР. Т. 18. Россия. Грузия. Христианский Восток. Духовные и культурные связи. Сборник статей по материалам VII научных чтений, посвященных памяти Давида Ильича Арсенишвили. М. : ЦМиАР, 2020. С. 71–85.
2. Вздорнов = «Троица» Андрея Рублева. Антология. Сост. Г. И. Вздорнов. М. : Искусство, 1981.

3. *Демина* = Демина Н. А. «Троица» Андрея Рублева. М. : Искусство, 1963.
4. *Дудочкин* = Дудочкин Б. Н. Андрей Рублев : Материалы к изучению биографии и творчества / Б. Н. Дудочкин; Центр. музей древнерус. культуры и искусства им. А. Рублева и др. М. : Музей им. А. Рублева и др., 2000. 132, [3] с.; Дудочкин Б. Н. Андрей Рублев: Биография. Произведения. Источники. Литература // Художественная культура Москвы и Подмосковья XIV — начала XX веков. Сборник статей в честь Г. В. Попова / Ред.-сост. Б. Н. Дудочкин, Р. А. Седова. М. : б/и, 2002. С. 300–421.
5. *Лебедев* = Лебедев Л. (Л. Л. Регельсон). Тайна древних икон // Наука и религия, № 10, 1988. С. 61–64; № 12, 1988. С. 60–64.
6. *Малков* = Малков Георгий, диакон. К уточнению иконографической интерпретации «Святой Троицы» преподобного Андрея Рублева. URL: <https://web.archive.org/web/20180602085904/https://bogoslav.ru/text/1752188.html> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Нерсесян, Суховерков* = Нерсесян Л. В., Суховерков Д. Н. Андрей Рублев : «Святая Троица» : Похвала преподобному Сергию. М. : ГТГ, 2014. («История одного шедевра»).
8. *Озолин* = Озолин Николай, прот. «Троица» или «Пятидесятница»? // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М. : Прогресс, 1993. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. I). С. 375–384.
9. *Флоренский, 2008* = Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии: опыт нового истолкования мнимостей. Изд. 3-е. М. : URSS, сор. 2008. (Физико-математическое наследие : ФМН. Математика (философия математики)).
10. *Флоренский, 1996* = Флоренский П. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А., свящ. Соч. : В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М. : Мысль, 1996. (Филос. наследие. Т. 124). С. 352–369.
11. *Флоренский, 1996а* = Флоренский П. Иконостас // Флоренский П. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А., свящ. Соч. : В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М. : Мысль, 1996. (Филос. наследие. Т. 124). С. 419–526.
12. *Флоренский, 1990* = Флоренский П. А. Обратная перспектива // Он же. Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 43–106.

Секция  
МИССИОЛОГИИ И КАТЕХЕТИКИ



**Аркадий Александрович Гуманюк**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Православный катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) и перспективы применения при проведении катехизации**

Статья посвящена анализу содержания Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) на предмет его соответствия и несоответствия огласительным задачам церкви. Исследуются адресат и задачи рассматриваемого источника, а также проводится сравнение данных задач и адресата с задачами и адресатом оглашения в Русской церкви.

ключевые слова: катехизис, оглашение, катехизация, вероучение, таинства, духовная жизнь.

В настоящее время, когда катехизация остается по-прежнему развитым, но не всеместным служением Русской церкви, актуален вопрос о соответствующей для этого процесса литературе. Существует ограниченный список книг под названием «катехизис», применяемых в процессе катехизации, а также при самостоятельном изучении верующими. Официальные церковные документы объявляют о необходимости «актуализации накопленного в веках богатого опыта просветительского служения и его творческого использования в наше время»<sup>13</sup>. При этом в официальном церковном дискурсе подразумевается исключительно приходская катехизация. Все очевиднее становится необходимость вхождения в опыт веры, и способствовали этому разные катехизисы, появившиеся в нашей церкви, начиная с XIX века. Одним из них был Православный катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского), который называется «одним из лучших современных катехизисов» [Кутикина, 30]. На основе данного источника в современных научных публикациях делаются выводы об облике христианства в современном мире<sup>14</sup>. Нам не удалось выявить опубликованных исследований по анализу соответствия Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) катехизическим задачам Русской церкви, чем можно объяснить актуальность проведенного исследования, которому посвящена данная статья.

Катехизисом в христианской традиции принято называть «пособие для первоначального усвоения наиболее важных понятий и положений вероучения и церковной жизни» [Бернацкий, 8]. Данный жанр христианской вероучительной лите-

---

<sup>13</sup> Документ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», утвержденный определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2011 года (журнал № 152). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>14</sup> Алиева А. Б. Образ православия в сознании современных россиян в связи с задачами христианской миссии в современной России // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Вып. 6. М.: СФИ, 2012. С. 142–155.

ратуры рассчитан на тех, кто «готовится войти в Церковь» [*В начале было Слово, 1*].

Исследование проводилось на основании одного из последних изданий Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) Московской Патриархии 1990 г., как наиболее распространенного и знакомого читателям в России. При анализе соответствия Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) катехизическим задачам Русской церкви мы опирались на «Таинственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*» свящ. Георгия Кочеткова как наиболее актуальный в условиях современной жизни Русской церкви и проверенный многолетней катехизической практикой труд.

Согласно данному труду свящ. Георгия Кочеткова, в процессе оглашения до Покаяния и Крещения с Миропомазанием и Причащением передаются и усваиваются принципы христианской веры и жизни (1-е оглашение), происходит систематическое наставление (2-е оглашение) [*Таинственное введение, 5*]. При этом посвящение в таинства и догматы Церкви происходит после 2-го оглашения. Задачи, которые ставит Православный катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского), о «постепенности» в изложении вероучения и обращении к людям, не имеющим духовного образования [*Православный катихизис*], соответствуют задачам и адресату оглашения, согласно труду свящ. Георгия Кочеткова.

В предисловии к изданию 1989 г. Православного катехизиса епископ Александр (Семенов-Тян-Шанский) излагал цели данного издания в сравнении с прошлыми катехизисами, предлагавшими «итог ранее преподанного» как возможность получения религиозного образования, для чего данный труд обращается «не только к памяти, но и к уму и сердцу христиан» [*Православный катихизис*]. Таким образом, этот труд обращен к верующим людям, воспитанным в православно-христианской традиции, однако не усвоившим «свое вероучение с должной постепенностью» [*Православный катихизис*].

Из текста не следует, каков ожидаемый уровень знаний о православии у читателя. Однако, судя по обращению в предисловии, предполагаются некий их начальный уровень и несистематизированность, т. е. очень широкий круг аудитории с неопределенными границами. Можно сделать вывод, что текст данного катехизиса обращен к прихожанам, крещеным в детском возрасте, знакомым с православной христианской традицией через семью и решившим уже во взрослом возрасте углубить свои знания о вере, подойти к ней сознательно. Соответственно, можно ожидать от данного труда разъяснения сложных вопросов вероучения, начиная от самых основ веры.

Текст Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) состоит из 4 частей:

- 1) Бог-Троица;

- 2) Бог Творец и Спаситель мира;
- 3) о Божественной благодати и Таинствах вообще;
- 4) о духовной жизни христианина. Христианская этика.

Первые две части посвящены христианскому взгляду на устройство мира и его отношения с Богом, содержат много догматических положений. Третья часть посвящена жизни Церкви. Четвертая часть посвящена жизни отдельного христианина в Церкви.

Первые две части, раскрывая учение о троичном Боге, рассказывая о сотворении мира, времени и вечности, излагая основы христологии, сотериологии, пневматологии и экклезиологии, ставят целью систематически изложить «религиозные знания», по выражению епископа Александра, о Боге, мире, человеке и истории спасения, т. е. представляют некое христианское мировоззрение, изложенное упрощенным языком догматического богословия. С древних времен изложение истории спасения было типичным для христианских катехизисов [Гаврилюк], и в первых двух частях своего катехизиса епископ Александр следует данной традиции. Однако следует отметить, что первые две части текста Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) содержат скрытое противоречие: обращаясь к читателю с несистематическим мышлением в области «религиозных знаний», они упоминают церковные догматы и события церковной истории, как ранее ему известные. Здесь можно отметить непоследовательность в исполнении поставленной автором задачи.

Третья часть, посвященная таинственной жизни христиан в Церкви, последовательно излагает христианские представления о благодати, таинствах и монашестве. Особое внимание уделяется особенностям чинопоследований. Таким образом, третья часть помогает читателю, имеющему представление о церковных таинствах, лучше понять их смысл и содержание.

Четвертая часть, обращающаяся к духовной жизни христианина и к христианской этике, помогает человеку, принявшему христианство как центр своей жизни, определить смысл и содержание Божественного Откровения, а также осмыслить цель жизни и ее приоритеты с опорой на основы христианской аскетики.

Таким образом можно в полной мере согласиться с утверждением, что в тексте Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) «просто и ясно излагается православная догматика» [Кутикина, 30], при этом многие положения в тексте исходят из самых основ христианской веры. Задача, которую ставит перед собой автор, не полностью решается в первых двух частях, представляя собой внутреннее противоречие в обращении к аудитории, не располагающей теми знаниями, на которые опираются отдельные тезисы.

Первые две части труда епископа Александра, ставя целью изложение основ православной веры, в то же время, как отмечалось выше, обращаются к догматике и сложным событиям церковной истории. Их содержание рассчитано на читателей, имеющих опыт таинственной жизни в Церкви, готовых к опознаванию признаков



еретических воззрений и готовых к восприятию мистического опыта Церкви. Неоднократное упоминание ересей, обозначение догматических вопросов — это та самая «твердая пища», требующая различения добра и зла (Евр 5:14). Катехизические беседы до Крещения предполагают только бесспорные христианские истины веры [*Таинственное введение*, 94], излагаемые систематически и доступные людям на базе накопленного опыта и знаний [*Таинственное введение*, 87]. Соответственно, понять в полной мере содержание первых двух частей Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) людям, не прошедшим систематического наставления в православной вере (2-е оглашение), не представляется возможным.

Третья и четвертая части Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского), как можно понять из их содержания, прямо обращаются к людям, участвующим в таинствах церкви или полностью готовым в них участвовать. Соответственно, это также говорит о том, что они предназначены для людей, прошедших «2-е оглашение».

В то же время отдельные места текста Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) прямо обращены к тем, кто либо не участвует в церковной жизни, либо, если участвует, то бессознательно. Например, в тексте содержатся переводы на русский язык цитат из богослужебных текстов Великой Пятницы [*Александр (Семенов-Тян-Шанский)*, 32–33] и вечерни среды 1-й седмицы Великого поста [*Александр (Семенов-Тян-Шанский)*, 123]. Учитывая, что богослужение в Русской церкви повсеместно совершается на церковнославянском языке, за редкими исключениями, указание цитат из богослужебных текстов на русском языке означает, что автор предполагает непонятность читателю церковнославянского языка и обращение к аудитории, не понимающей содержания звучащих богослужебных текстов.

Делая вывод о перспективах применения Православного катехизиса епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) при проведении катехизации, можно утверждать, что данный труд допустимо использовать для людей крещеных и уже прошедших наставление в христианской вере по причине обращения его к основам догматики, сакраментологии, аскетики и библеистики. Данной позиции придерживается свящ. Георгий Кочетков, называя Православный катехизис епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) в списке рекомендуемой литературы для таинствования<sup>15</sup>. Катехизис изъясняет основы жизни церкви и христианина в ней, что в своем практическом выражении соответствует началу жизни крещеного, прошедшего 2-е оглашение христианина [*Таинственное введение*, 97]. В приходской практике катехизации данный катехизис может быть использован после усвоения

---

<sup>15</sup> См., например: Кочетков Георгий, свящ. Мистагогия: возможные варианты проведения // Традиции святоотеческой катехизации: пути возрождения. Материалы международной богословско-практической конференции (17–19 мая 2010 г., Москва). М. : СФИ, 2011. С. 135–154.

принципов христианской веры и жизни в качестве пособия для более углубленного научения в вере.

### Литература

1. *Александр (Семенов-Тянь-Шанский)* = Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный катихизис. М. : Московская Патриархия, 1990. 127 с.
2. *В начале было Слово* = Кочетков Георгий, свящ. «В начале было Слово»: Катехизис для просвещаемых. Изд. 3-е, испр. и доп. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 464 с.
3. *Бернацкий* = Бернацкий М. М., Пономарёв А. В. Катехизис // Православная энциклопедия / Под ред. Кирилла (Гундяева), патриарха Московского и всея Руси. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. Т. 32. С. 8–39.
4. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под. ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
5. *Кутикина* = Кутикина Т. В. Сравнительный анализ православных катехизисов // Миссионерское обозрение: Ежемесячное издание миссионерского отдела Московского Патриархата Русской православной церкви. 2017. № 3 (209). С. 26–33.
6. *Православный катихизис* = Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный катихизис. Изд. 3-е. Париж : Храм Знамени Божией Матери, 1989. 175 с.
7. *Таинственное введение* = Кочетков Георгий, свящ. Таинственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1998. 244 с.

**Ольга Леонидовна Рябичева**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Церковные документы и практика епархии г. Москвы: наличие веры у крещаемых как критерий допуска к крещению**

В докладе поднимаются проблемы, связанные с выявлением современных критериев готовности к таинству крещения (в частности наличия веры) в Русской православной церкви. Рассматриваются принятые за последние 20 лет официальные церковные документы, определяющие требования, связанные с научением новых членов церкви православной вере. Содержащиеся в них критерии готовности к крещению сопоставляются с практическими рекомендациями, разработанными ОРОиК. Предпринята попытка соотнести их с реальной практикой оглашения на примере епархии г. Москвы, а также проанализировать, насколько современные требования к оглашаемому в области веры соотносятся с основными направлениями научения христианской вере, молитве и жизни. Рассмотренный материал, с одной стороны, подтверждает необходимость продолжения работы по определению условий допуска к таинству крещения, касающихся наличия веры, на уровне церковных документов, а с другой, показывает проблематичность практического применения рекомендаций ОРОиК в современных условиях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катехизация, оглашение, крещение, крещаемые, восприемники, условия допуска.

Вера определяет границу, которая отделяет члена Церкви от неверующего человека, и принципиальным условием вхождения в Церковь было и остается наличие веры во Христа. «Я есмь дверь (Ин 10:9), — говорит Иисус, — никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6). Вот почему в святоотеческой традиции уверовавшие во Христа оглашаемые еще до крещения считались членами церкви. Церковь не только умела опознавать в людях веру, но понимала, что она, возникая «от слышания» (Рим 10:14, 17), «не ограничивается лишь усвоением неких истин, но требует их исповедания и соответствующего им образа жизни» [*Православная энциклопедия*].

Подготовка к крещению в I–IV веках предполагала научение вере, которое осуществлялось прежде всего через знакомство со Священным писанием Ветхого и Нового завета [*Кирилл Иерусалимский, 63–65*] и толкование Символа веры. Знакомство катехуменов со Священным писанием происходило на литургии оглашаемых, на огласительных занятиях и через самостоятельное чтение Библии [*Кирилл Иерусалимский, 64*]. Это помогало оглашаемому выверить свою веру, соотнеся свой путь к Богу с тем, что написано в Ветхом и Новом завете, осознать значение искупительной жертвы Христа, стать членом нового народа Божьего, утвердиться в жизни по вере, войти в Церковь.

Сегодня социологические опросы показывают, что порядка 80–85% россиян крещены и относят себя к «православию», однако примерно треть из них в Бога не верит [*Общественное мнение, 143*]. Поэтому встает закономерный вопрос, является

ли вера критерием готовности к крещению в документах Русской православной церкви и в приходской практике московской епархии?

В современных общецерковных документах Русской православной церкви есть указания на необходимость знакомства оглашаемых со Священным писанием. Так, в разделе «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» (2007 г.), посвященном воспитательной миссии, говорится о необходимости признания новоначальными «Богодухновенности Священного Писания» [*Концепция, 390–392*]. В документе также есть раздел, посвященный миссионерскому богослужению, включающему в себя чтение Священного писания на национальном языке, экзегетическую проповедь сразу после него и другие элементы катехизации. Согласно документу «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» «Оглашение взрослых предполагает несколько бесед, включающих в себя изучение... избранных мест Священного Писания» [*О религиозно-образовательном и катехизическом служении, 189*].

В 2013 году вышло Распоряжение святейшего патриарха Кирилла о подготовке к таинству крещения, обязывающее неукоснительно соблюдать на всех приходах г. Москвы минимальные требования к подготовке лиц к принятию таинства крещения (проведение двух бесед). Даже при исполнении этих минимальных требований необходимым признается общее наставление оглашаемых в христианской вере через знакомство с основными библейскими заповедями.

Авторы учебного пособия «Катехизация в Русской Православной Церкви на современном этапе» и брошюры «Оглашение на современном этапе» одной из основных задач катехизации называют помощь человеку в «обретении Евангелия как ориентира и Книги Жизни; в формировании христианского мировоззрения, основанного на Священном Писании...» [*Белановский, 7*]. Они предлагают помимо систематического изучения Священного писания Нового завета на огласительных встречах знакомство с ним в форме евангельских кружков [*Белановский, 25*] и регулярного самостоятельного чтения Евангелия. В качестве минимального требования при подготовке к крещению рекомендуется прочтение одного из синоптических Евангелий [*Белановский, 24*].

Пособие «Оглашение на современном этапе» содержит планы-конспекты огласительных бесед в соответствии с минимальными требованиями. На первой из них катехизатор должен кратко рассказать о Библии, ее составе, прочесть несколько отрывков из Евангелия (притчи Спасителя о блудном сыне, заблудшей овце и потерянной драхме), познакомить оглашаемых с первыми главами книги Бытие, дать им задание прочесть Евангелие от Марка и записать возникающие вопросы. На второй беседе катехизатор должен ответить на вопросы по Евангелию, рассказать помимо прочего о Декалоге, дать задание прочесть Нагорную проповедь [*Оглашение, 38*]. Во втором выпуске «Практического руководства катехизатора» приводится другой подход к проведению вводной огласительной беседы, на которой

предполагается с опорой на Священное писание раскрыть вопрос о том, чего Бог хочет от человека [*Практическое руководство*, 35].

В ходе опроса катехизаторов было выявлено, что в большинстве случаев при следовании требованиям минимального оглашения крещаемым и восприимчикам рекомендуется ознакомиться с одним из синоптических Евангелий без последующей проверки, была ли эта рекомендация исполнена. Некоторые катехизаторы, давая оглашаемому на первой встрече задание прочитать одно из синоптических Евангелий, выдают им также список заранее подготовленных вопросов по нему. Это позволяет максимально отодвинуть по времени вторую встречу, на которую человек не может попасть, не ответив на вопросы. Появляется дополнительная возможность для общения с катехизатором, размышления над Писанием. Этому также способствует использование другого вида опросников, которые раздаются оглашаемому на некоторых приходах перед началом бесед для выяснения их подготовки.

При увеличении сроков катехизации (от трех месяцев и более) у новоначальных появляется возможность подробнее ознакомиться с первыми главами из книги Бытие, Декалогом, мессианскими пророчествами, историей спасения [*Августин*, 249–262] и с Законом через Пятикнижие, приобщиться к опыту премудрости по учительным книгам Ветхого завета, к заповедям блаженства через толкование Нагорной проповеди. Большое количество огласительных бесед позволяет катехизатору ответить на вопросы оглашаемых и проверить качество усвоения прочитанного.

«Передача и возвращение» катехуменом Символа веры также традиционно является частью освоения основ христианского вероучения [*Гзгзян*, 29–50]. Его преподавали катехумену в большинстве случаев в период Четырехдесятницы. «Готовящиеся к просвещению должны были выучить символ на память, рассказывая его друг другу и своим поручителям. В конце обучения они “возвращали” символ церкви. “Возвращение символа” было кульминацией обучения на этом этапе» [*Гаврилюк*, 167]. Это было ответственное свидетельство об утверждении катехумена в вере.

В нормативном документе «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» говорится о том, что вера новоначальных должна выражаться в том числе в исповедании ими Символа веры. При соблюдении минимальных требований к оглашению «На второй беседе оглашаемому должно быть преподано общее наставление в христианской вере... посредством толкования Символа веры...» [*О религиозно-образовательном и катехизическом служении*, 189]. Авторы пособия «Катехизация в Русской Православной Церкви на современном этапе» пишут:

Во время совершения самого Крещения новообращенные должны не просто понимать происходящее, но и всем сердцем участвовать в нем. Крещаемые сами

должны отвечать на все вопросы, сами свидетельствовать о своей вере чтением Символа веры [Белановский, 26].

Также подчеркивается желательность использования на огласительных беседах наглядных пособий с текстом Символа веры для ознакомления с ним [*Практическое руководство*, 23]. В плане-конспекте огласительных бесед в соответствии с минимальными требованиями, учитывая «способность восприятия оглашаемыми вероучительных знаний, Символ веры предлагается разобрать не за одну, а за обе беседы» [*Оглашение*, 37–39]. На первой катехизатор должен прочитать Символ веры сам, после этого предложить каждому новонаначальному прочитать один из его 12 членов, а также дать рекомендацию ежедневно прочитывать Символ веры, снабдив оглашаемых памяткой с текстами молитв. На второй беседе Символ веры должен быть вновь прочитан по предложенной схеме.

В ходе опроса приходских катехизаторов было выявлено, что на тех приходах Московской городской епархии, где поставлена задача исполнить требования минимального оглашения, преобладают два подхода. Первый сводится к тому, что за одну-две встречи ничего всерьез достичь невозможно, поэтому нет смысла начинать говорить о Символе веры. Катехизатор должен попробовать заинтересовать пришедшего человека, рассказать ему что-то важное о Боге, пробудить дальнейший поиск. Второй подход заключается в том, чтобы успеть за две огласительные встречи сказать все, что предусмотрено планом-конспектом. Людей, пришедших на беседу, снабжают памятками с текстом Символа веры. Катехизатор просит конспектировать свою лекцию, выделяя основные мысли маркером, чтобы во время совершения таинства правильно ответить на вопросы священника и по возможности без ошибок прочесть Символ веры.

Таким образом, в общецерковных документах Русской православной церкви есть указания на то, что знакомство со Священным писанием и сегодня является одной из важных составляющих научения православной вере. Однако содержащиеся в нормативных документах и методических пособиях требования и рекомендации, трудноисполнимы в условиях проведения двух обязательных бесед. Краткость оглашения не позволяет катехизатору оценить, насколько серьезно человек воспринял слово Писания, признает ли он его богодухновенность, соотносит ли со своей жизнью. Длительная катехизация дает возможность использовать Священное писание для научения оглашаемых православной вере, обретения ими опыта богопознания.

Согласно общецерковным документам Русской православной церкви исповедание Символа веры как итог вероучительных наставлений также является условием допуска к крещению. Тем не менее, в практических рекомендациях по проведению двух минимальных бесед говорится о необходимости не столько исповедания, сколько прочтения оглашаемыми Символа веры.

Итак, согласно современным документам Русской православной церкви одним из условий допуска к таинству крещения является наличие веры. Однако оговорен-

ные в них сроки и содержание подготовки оглашаемых и восприемников к таинству крещения выявляют проблематичность усвоения ими православного вероучения.

В опыте приходской практики г. Москвы вера человека не может быть названа условием допуска к таинству крещения, так как отводимое для огласительных бесед время недостаточно для знакомства с вероучением. Более глубокого богословского осмысления феномена веры в современной огласительной практике не наблюдается, критерии определения и испытания веры не выработаны.

### Литература

1. *Августин* = Аврелий Августин. О том, как оглашать людей необразованных : Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и церковного красноречия. СПб. : Библиополис, 2006. С. 229–262.
2. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Вступление в Церковь. М. : Паломник, Центр по изучению религий, 1993. 203 с.
3. *Белановский* = Белановский Ю. С., Ракушин А. В., Шестаков А. А. Катехизация в Русской Православной Церкви на современном этапе : учеб. пособие для слушателей курсов по подготовке катехизаторов, миссионеров и церковных педагогов. М., 2007. 38 с.
4. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
5. *Гзгзян* = Гзгзян Д. М. Цели и условия катехизации в святоотеческой традиции и их возможное применение в современной церковной практике // «Свет Христов просвещает всех» : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2012. Вып. 6. С. 29–50.
6. *Кирилл Иерусалимский* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и таинственственные. М. : Благовест, 2010. 352 с.
7. *Концепция* = Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Собрание документов Русской Православной Церкви. М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т. 2. Ч. 1. Деятельность Русской Православной Церкви. С. 368–393.
8. *Об организации* = Об организации катехизической деятельности Русской Православной Церкви. URL: <http://www.pravmir.ru/ob-organizacii-katexizicheskoy-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 01.02.2021).
9. *Общественное мнение* = Общественное мнение — 2017. М. : Левада-Центр, 2018. 244 с.
10. *Оглашение* = Оглашение на современном этапе : методический материал / Синодальный отдел религиозного образования и катехизации РПЦ. М. : [б. и.], 2015. 56 с.
11. *О религиозно-образовательном и катехизическом служении* = О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви. Собрание документов Русской Православной Церкви. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Т. 2. Ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. С. 181–192.
12. *Пособие по оглашению* = Пособие по оглашению : методический материал / Синодальный отдел религиозного образования и катехизации РПЦ. М., 2013. 33 с.

13. *Правила Собора* = Правила Святого Первого Вселенского Собора, Никейского. URL: [http://www.odinblago.ru/kanonika/nikodim\\_pravila\\_cerkvi/1](http://www.odinblago.ru/kanonika/nikodim_pravila_cerkvi/1) (дата обращения: 01.02.2021).
14. *Православная энциклопедия* = Вера // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/150359.html> (дата обращения 01.02.2021).
15. *Практическое руководство 1* = Практическое руководство катехизатора. Вып. 1. М. : Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2014. 140 с.
16. *Практическое руководство 2* = Практическое руководство катехизатора. Вып. 2. М. : Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2017. 88 с.
17. *Практическое руководство* = Практическое руководство катехизатора. Вып. 2. М. : Покров, 2017. С. 35.
18. *Распоряжение* = Распоряжение Святейшего Патриарха Кирилла о подготовке к Таинству Крещения от 3 апреля 2013 г. URL: <https://pravobraz.ru/rasporyazhenie-svyatejshego-patriarxa-kirilla-o-podgotovke-k-tainstvu-kreshheniya-ot-3-aprelya-2013-g/> (дата обращения: 01.02.2021).
19. *Тиллих* = Тиллих П. Динамика веры // Он же. Избр.: Теология культуры. М., 1995. С. 132–215.



**Алексей Сергеевич Первухин**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Предварительный этап миссии в современной католической церкви**

На примере Бенедиктинского колледжа аббатства св. Бенедикта, г. Атчинсон, штат Канзас, США

Статья посвящена выявлению принципов подготовки мирян миссионеров, разработанных после Второго Ватиканского собора для католических образовательных учреждений, и их реализации на примере Бенедиктинского колледжа г. Атчинсон, штат Канзас, США. В статье раскрывается назначение «предварительной миссии» как отдельного этапа, предшествующего миссии, его границ и содержания. Документы Второго Ватиканского собора, документы Бенедиктинской Конфедерации, учебная программа колледжа и организация жизни кампуса рассматриваются на предмет реализации декретов о Католических университетах и об Апостольстве мирян в Бенедиктинском колледже для «предварительной миссии» в самом колледже и подготовки мирян к дальнейшему деятельному участию в «предварительной миссии».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: предварительная миссия, католическое образование, апостольство мирян, Бенедиктинский колледж.

Бенедиктинский колледж в г. Атчинсон, штат Канзас, США является высшим учебным заведением, единственным католическим колледжем в Америке, выпускница которого стала лауреатом Нобелевской премии<sup>16</sup>. В 2020 г. в колледже обучалось более двух тысяч студентов. По заявлению президента Бенедиктинского колледжа Стивена Д. Минниса, выпускники этого колледжа становятся инженерами, преподавателями, юристами, врачами и медсестрами — лидерами в своих сферах, в Церкви и в мире для того, чтобы, будучи христианами, «формировать мышление, нравы, законы и структуры общества» [*Декрет об апостольстве*]. В число известных выпускников Бенедиктинского колледжа с 2000 г. входят 13 президентов банков, 7 ректоров университетов, 5 епископов от Бразилии до Балтимора, 2 министра торговли Канзаса, а также известные футболисты и врачи. Бенедиктинский колледж входит в топ-20 по версиям ряда государственных, национальных и даже всемирных ассоциаций<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Вангари Маатаи — лауреат Нобелевской премии. В 2004 г. доктор Вангари Маатаи была удостоена Нобелевской премии мира за вклад в устойчивое развитие, демократию и мир. Уроженка Кении окончила Атчисонский колледж Маунт-Сент-Схоластика, ныне Бенедиктинский колледж, со степенью в области биологии в 1964 г. Впоследствии она стала первой в Африке женщиной-доктором философии и является первой африканской женщиной, удостоенной Нобелевской премии. Она основала движение «Зеленый пояс» в 1977 г. и до своей смерти в 2011 г. занимала должность помощника министра окружающей среды, природных ресурсов и дикой природы в Кении.

<sup>17</sup> Списки и рейтинги. URL: <https://www.benedictine.edu/about/rankings/index> (дата обращения: 01.02.2021).

## 1. Учебная программа

Рассмотрим учебную и факультативную программу, каким образом достигается в них то качество образования, позволяющего выпускникам, будучи наученными вере, становиться практикующими католиками и при этом президентами банков и нобелевскими лауреатами. Для начала рассмотрим, как реализованы принципы и ценности Католического образования, заложенные в декрете О католических университетах.

Независимо от того, какую из 57 программ выбрал студент, будь то философия, музыка, физика или бизнес, он должен пройти три семестра философии и теологии. Для допуска к выпускным работам студенты бизнес-факультета должны пройти курсы этики, разработанные философским факультетом, и курс христианской морали жизни, разработанный теологическим факультетом, а программа медсестер предполагает курс христианской биоэтики. Вопрос содержания этих курсов пока остается открытым, что именно подразумевается под курсом теологии, но, по свидетельству о. Майнрада<sup>18</sup>, именно благодаря этим курсам студент атеист физик начал интересоваться христианством, потом уверовал, а позже стал священником. Курсы английского языка, социологии, политологии, экономики и массовых коммуникаций включают энциклики и другие церковные документы. Задания в учебных программах преподаватели подбирают в соответствии с возможностями, талантами и способностями студентов. Учебные проекты и работы ориентированы на тесное взаимодействие как студентов между собой, так и студентов с преподавателями и предполагают максимальное раскрытие потенциала личности студента.

Помимо основной программы, у студентов существует обширный выбор факультативных программ. Одной из таких программ являются еженедельные встречи «Чина христианского посвящения взрослых»<sup>19</sup> (катехуменат). Каждый семестр специальная команда ЧХПВ<sup>20</sup>, состоящая из катехизатора, студентов лидеров<sup>21</sup>, священника и монахов, набирает одну группу для прохождения полноценного курса катехизации, изложенного в ЧХПВ. Встречи данной программы могут посещать не только студенты, но и преподаватели и сотрудники. Еще одной программой, составляющей интерес, являются еженедельные встречи содружества студентов католического университета (FOCUS)<sup>22</sup>, призванные за 2 года воспитать мис-

<sup>18</sup> Аббат аббатства св. Бенедикта в г. Атчинсон штат Канзас.

<sup>19</sup> Декрет, подготовленный Катехетической Комиссией при Конференции Католических Епископов «Чин христианского посвящения взрослых». Изд-во Францисканцев, 2000. URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/558/page01.htm> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>20</sup> Чин христианского посвящения взрослых.

<sup>21</sup> Студенты, прошедшие в колледже семинары по лидерству.

<sup>22</sup> Содружество студентов католического университета (FOCUS) было основано Кертисом Мартином в 1998 г. в Бенедиктинском колледже. Поначалу членами группы были только два миссионера, в настоящий момент уже в содружестве более 800 миссионеров. Бенедиктинский колледж является стандартом качества для всех миссионеров содружества (FOCUS). За последние два года более 400 студентов Бенедиктинского колледжа приняли участие в Национальной конференции FOCUS. Только за последние два года 25 выпускников колледжа продолжили служить миссионерами в FOCUS. Десять процентов всех активных миссионеров

сионеров. Только в 2010 г. 197 первокурсников в первый день пребывания в кампусе записались на изучение Библии в рамках FOCUS. Помимо перечисленных программ около 600 студентов участвуют в еженедельном изучении Библии. Более 120 студентов участвуют в еженедельном индивидуальном ученичестве наставничестве<sup>23</sup>. Около 1200 студентов с 2001 г. приняли участие в семинаре по лидерству<sup>24</sup>.

Таким образом видно, что какую бы специальность ни выбрал студент, у него есть возможность возрастать в понимании своей веры и христианства, а также учиться на определенных курсах применять христианские ценности в своей профессии, что и готовит его к тому, чтобы быть свидетелем о Христе на своем месте. Однако пока нет содержания программ этих курсов, трудно сказать, насколько тот или иной курс действительно реализует задачи христианского взгляда и подхода в профессии и каким образом курсы христианской направленности основных программ, а также широкий выбор факультативных программ для изучения, веры и христианства способствуют неверующим студентам продвинуться к вере.

## 2. Устройство жизни кампуса

Теперь рассмотрим, как принципы и ценности католического образования реализованы в жизни кампуса.

*Ответственность.* Ответственность за большее реализована в том, что все студенты, преподаватели, сотрудники администрации призваны видеть потенциал для развития во всех областях кампуса и за его пределами и предлагать решения для его реализации. В колледже уделяется большое внимание отношению к материальным вещам как к священным, изучению места и, в частности, его экологии, и через это проявлению заботы об окружающей среде кампуса и о людях.

*Взаимодействие и взаимопомощь.* Правление, администрация, преподаватели и студенты вместе определяют стратегическое развитие кампуса, задавая какую-то тему на год. В колледже имеется общежитие, которое призвано к созданию прочных отношений между студентами. Более 80% студентов проживают именно на территории колледжа в общежитиях, стоит отметить, что общежития разделены по полу.

*Гостепреимство.* В колледже развита культура гостеприимства, встречи любого гостя как Христа, заложенная в правилах св. Бенедикта, что проявляется во встрече будущих студентов как преподавателями, так и студентами.

---

(из FOCUS) — выпускники Бенедиктинского колледжа из почти 800 миссионеров национального кампуса, 20 миссионеров международного кампуса, 13 приходских миссионеров. Более 950 выпускников программы FOCUS стали служителями церкви.

<sup>23</sup> В отчете президента колледжа не указывается, что именно это за еженедельные изучения, возможно, это встречи как в рамках ЧХПВ, так и в рамках (FOCUS).

<sup>24</sup> Семинар по лидерству предоставляет студентам основополагающие принципы лидерства, которые позволяют рассматривать руководящие должности в дальнейшем, вовлекают студентов в активное обучение за пределами классной комнаты.

*Стремление к простоте.* Стремление к простоте во всем выражено в принятии решений, в отношениях, в организации пространства и даже в самой архитектуре кампуса, бережливости и заботе о территории кампуса. Например, в архитектуре выбирается простой дизайн, но который не будет быстро устаревать и при этом сооружение будет долговечным и простым в эксплуатации в течение длительного периода времени.

*Совершенствование в истине.* Навык к поиску истины и совершенствованию своих профессиональных знаний в Бенедиктинском колледже дает следующие результаты — около 70 % студентов, изучающих естественные науки, продолжают обучение в аспирантуре и профессиональных школах, что почти вдвое превышает средний показатель по стране.

*Милосердие.* Студенты участвуют в делах милосердия, один раз в неделю около 420 студентов жертвуют свой обед бедным, упаковывают его и развозят.

*Целесообразность.* 10 основных ценностей Бенедиктинского колледжа (Иисус Христос, Сообщество, Преобразование жизни, Любовь к обучению, Слушание, Совершенство через добродетель, Гостеприимство, Стабильность, Управление (отношение к имуществу как к Божьему дару), Молитва и работа), раскрывающих видение и ценности католической и бенедиктинской идентичности<sup>25</sup>, размещены в каждом классе и отделении персонала.

### 3. Миссия в документах второго Ватиканского собора

Если отталкиваться от определения миссии как «особых начинаний, с помощью которых вестники, посланные Церковью, проповедуют Евангелие и возрождают Церкви среди народов или сообществ, еще не верующих во Христа» [*Ad Gentes*], то пример Бенедиктинского колледжа можно рассматривать как один из ее вариантов, а также этапом для подготовки «вестников» для этих «особых начинаний». Важно, что принципы взаимодействия, которые культивируются в колледже (глубокое уважение к личности за сам факт, взаимопомощь, а не соревновательность, помощь в раскрытии даров друг друга, лидерство, ответственность за большее, христианский взгляд на любую сферу жизни, принцип совета и помощи друг другу, гостеприимство, стремление к простоте, совершенствование, милосердие и целесообразность) соответствуют правилу миссии при отсутствии возможности прямой проповеди: «должно терпеливо, мудро и вместе с тем с великим упованием подавать... <...> ...свидетельство любви и благодати Христовой» [*Ad Gentes*]; и наставлению мирян: «честностью в любом деле миряне могут пробуждать во всех любовь к истине и добру и, наконец, привлекать ко Христу и к Церкви» [*Ad Gentes*].

В декрете о миссии (*Ad Gentes*) Второго Ватиканского собора мы находим указание на то, что миссионерская деятельность осуществляется последовательно и поэтапно: «В миссионерской деятельности Церковь попадает в различные условия,

<sup>25</sup> Бенедиктинская идентичность — в данном случае через какие бенедиктинские правила устава св. Бенедикта бенедиктинцы являют себя в сфере образования.

подчас смешанные друг с другом: сперва начало» [*Ad Gentes*], «затем новизна и юность, однако по завершении этого... <...> ...на уже основанные отдельные Церкви возлагается обязанность продолжать эту деятельность и проповедовать Евангелие каждому из тех, кто все еще остается вне Церкви» [*Ad Gentes*]. Однако мы не находим четкого обозначения границ каждого этапа, а также их содержательных особенностей.

В декрете «Апостольство мирян» мы находим указание на призвание мирян к апостольству в социальной сфере, что должно выражаться в стремлении формировать мышление и нравы, законы и структуры общества. Именно здесь миряне дополняют свидетельство жизни свидетельством слова. Миряне призваны в свете веры к созиданию земного порядка и поиску высоких критериев христианского поведения в семье, профессиональной, культурной и общественной деятельности [*Декрет об апостольстве*]. При этом декрет призывает мирян не удовлетворяться примером доброй жизни, а стремиться также словом возвещать Христа своему ближнему.

- В Чине христианского посвящения взрослого началом христианского посвящения взрослого считается этап «предкатехумент». Началом предкатехумента можно считать границу окончания собственно миссии. «Предкатехумент» начинается с регулярных встреч с прямым свидетельством о Христе и Церкви.
- Дополнительно к этим декретам в католической церкви разработан декрет о Католических университетах, содержащий принципы образования, направленного на то, чтобы воспитать христианина, деятельного участника миссии. Католическое образование ставит перед собой цель присутствия христианского разума во всех сферах культуры и общества, а для этого — заботится о том, чтобы студенты этих учебных заведений стали людьми, готовыми нести тяжкое бремя общества и свидетельствовать о вере миру. В своих исследованиях университеты должны учитывать главные принципы превосходства этического над техническим, личности над вещами, духа над материальным, Бога над человеческой личностью. Целью католического образования является формирование сообщества, вдохновляемого Духом Христовым, где главные ценности — это видение достоинства человеческой личности, взаимное уважение, искренний диалог и защита прав личности. Перед учащимися стоит задача осознать ответственность своей профессии, чтобы становиться лидерами и быть свидетелями Христа в любом месте, где бы им ни пришлось заниматься своей профессией [*Апостольская Конституция*]. Успешность в воспитании лидеров Бенедиктинским колледжем можно оценить списком выдающихся выпускников на сайте колледжа. Но у нас нет возможности оценить успешность в свидетельстве лидеров о Христе. Опять же кроме одного высказывания о Майнрада о том, что президент Бенедиктинского колледжа, будучи мирянином, в своем ис-

поведании веры и деятельном служении превосходит многих служителей церкви и даже епископов.

### **Заключение**

В заключение можно сказать, что католики, в частности сообщество Бенедиктинского колледжа, является «особым начинанием, с помощью которого... <...> ...зарождают Церкви... <...> ...среди сообществ, еще не верующих во Христа» [*Ad Gentes*]. В нашем случае среди сообщества молодежи и научного сообщества. Здесь важно оговориться, что в среднем по США в католических учебных учреждениях обучается 35 % не католиков, а в Бенедиктинском колледже всего 11 %. Но именно «вестники», способные явить Церковь в тех профессиональных сообществах, в которых они окажутся, и быть лидерами, «готовыми нести тяжкое бремя общества» [*Апостольская Конституция*], и составляют для нас особый интерес.

Можно попытаться соотнести этот опыт с понятием «предварительной миссии», сославшись, в частности, на методические разработки Свято-Филаретовского православно-христианского института и практический опыт Преображенского братства. Период «предварительной миссии» предшествует началу «предоглашения», по ЧХПВ этап «предкатехумената», этап начала знакомства с христианством и личностью Христа. На этапе «предварительной миссии» стоят задачи разделения жизни с интересующимся и дружба с ними через совместный труд и досуг, явления ему своей инаковости через непричастность ко злу и греху, через личное свидетельство словом и делом, ориентируя его на христианские ценности, к чему, как мы видим из доклада, католики и готовят своих студентов.

Для нас остаются вопросы: каким образом президенты банков, ректоры, министры торговли, знаменитые футболисты осуществляют свое христианское свидетельство в своих социальных сферах? Каким образом сочетается высокое положение в «мире сем» с евангелием? Как сочетается активное погружение в католическую среду не католиков, от 11 до 35 % от всех студентов, в католических учебных заведениях с содержанием этапа предварительной миссии, где не предполагается прямого свидетельства о христианстве и Христе?

### **Литература**

1. *Ad Gentes* = Павел, Епископ Католической Церкви. Декрет о миссионерской деятельности “*Ad Gentes*” Второго Ватиканского собора Католической церкви (1965). URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page14.htm#14> (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Апостольская Конституция* = *Ex Corde Ecclesiae, On Catholic Universities*, John Paul II, Apostolic Constitution (15 August 1990). URL: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15081990\\_ex-corde-ecclesiae.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html) (дата обращения: 01.02.2021).
3. *Декрет об апостольстве* = Павел, Епископ Католической Церкви. Декрет об апостольстве мирян Второго Ватиканского собора Католической церкви (1965). URL:

54 СЕКЦИЯ МИССИОЛОГИИ И КАТЕХЕТИКИ

<http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page12.htm> (дата обращения: 01.02.2021).

4. *Интервью* = Интервью с отцом Майнрадом, аббатом аббатства Св. Бенедикта в Канзасе. URL:  
<https://drive.google.com/file/d/1m5lhls9yekuu4w4wu57oclrwpvbcooft/view?Usp=sharing>, [https://drive.google.com/file/d/1vdi1clwojw9ffuamg\\_XOZK--cikisjjm/view?Usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1vdi1clwojw9ffuamg_XOZK--cikisjjm/view?Usp=sharing) (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Отчет* = Стивен Д. Миннис. Отчет президента Бенедиктинского колледжа за 10 лет внедрения принципов Католического образования. URL:  
[http://issuu.com/bcravens/docs/excorde\\_oct24\\_1\\_/1?E=1099078/3526482](http://issuu.com/bcravens/docs/excorde_oct24_1_/1?E=1099078/3526482) (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Сайт* = Сайт Бенедиктинского Колледжа. URL: <https://www.benedictine.edu/> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Чин* = Чин христианского посвящения взрослых URL:  
<http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/558/page01.htm> (дата обращения: 01.02.2021).

## **Михаил Олегович Шелудько**

*Бакалавр теологии, лицензиат Украинского католического университета по специальности «Теология религий»*

*Львов, Украинский католический университет*

## **Христос в вайшнавизме: особенности понимания, возможности для миссионерства**

Вайшнавизм — одно из наиболее распространенных направлений индуизма, в котором верховным Богом считают Вишну, он же Кришна или Рама, считающиеся в Пуранах его ипостасями-аватарами. Вплоть до начала XX века вайшнавизм не покидал пределы Индии, хотя первые западные переводы ключевого канонического текста вайшнавов — Бхагавад-гиты — появились уже в XVIII веке. На постсоветском пространстве вайшnavы известны также как кришнаиты, которые представлены у нас сразу несколькими организациями, наиболее крупная из которых — Международное общество сознания Кришны.

Первым миссионером, который попытался представить вайшнавизм англоязычному читателю, был Бхактивинода Тхакур (1838–1914). Прогнозируемо, он не только представлял основные положения своей религии, но и ссылался на авторитет Иисуса Христа, признавая Его величие, святость и божественность. Ученики и последователи Бхактивиноды продолжили дело проповеди вайшнавизма на английском и для того, чтобы быть лучше понятыми западными людьми, вновь и вновь апеллировали к идеям и личности Христа.

### **Христос как аватар**

Сознавая величие Христа, вайшнавские учителя применяли к Нему титул «Господь». В писаниях индуизма нет упоминания Иисуса, за исключением Бхавишьяпураны, где говорится о некоем великом святом по имени Иша Масих, Сыне Божьем, который родился от девственницы и проповедовал религию в стране варваров-млеччх, «раздираемой отсутствием нравственных устоев». В этом тексте, считающимся поздней интерполяцией (дат. ок. XIX в.), Иисус предстает как посланник Бога, но не Его аватар (воплощение). Тем не менее, вайшnavы, сопоставив свое учение о Боге и христианское, пришли к выводу, что Христос является шакти-авеша-аватаром. Другими словами, Он — особенным образом уполномоченный представитель Бога, наделен божественной силой, шакти, но не равен Богу.

### **Христос как Гуру**

В качестве великого Учителя Христос вполне приемлем вайшnavами. «То, что он был представителем Бога, не подлежит сомнению. Поэтому мы преклоняемся перед Господом Иисусом Христом и приносим Ему свои почтительные поклоны. <...> Он — наш гуру. Он проповедует сознание Бога, следовательно, он наш духовный



учитель». Свами Прабхупада при этом ставил Христа на один уровень с другими учителями человечества и поэтому не считал уникальным.

Продолжая данную линию мысли, ученики Прабхупады приходили к более красноречивым заключениям: «Можно объективно сказать, что Шрила Прабхупада был гораздо более великим, чем Иисус Христос» (Бхакти Викаша Свами). «Единственная разница между нами и Иисусом Христом в том, что Он пришел раньше» (вайшнавский гуру Бхагаван Дас Госвами).

### **Отношение к Библии**

«Библия и Веды ни в чем не противоречат друг другу» — говорил Свами Прабхупада. Тем не менее Библию вайшnavы считают *млеччха-шастрой*, Писанием для варваров, которое учит только азам веры в Бога, основам *дхармы*. Более глубокие понимания, по их мнению, открывают Веды и ведическая литература, в особенности Пураны и Бхагавад-гита. Кроме того, вайшnavы акцептировали идею эзотериков о том, что текст Библии поврежден и наиболее похожие на индуизм элементы учения, в частности о реинкарнации и запрете мясоедения, были отредактированы Вселенскими соборами.

### **Как проповедовать вайшнавам**

Прежде чем говорить о позитивном наполнении свидетельства кришнаитам, хотелось бы упомянуть о том, чего делать, по нашему мнению, категорически не следует.

- Относиться к вайшнавским организациям как к сектам. Несмотря на то, что в ряде случаев в разных группах кришнаитов можно наблюдать те или иные признаки секты, мы имеем дело с аутентичным индуистским учением, которое принципиально не отличается от традиционных индийских направлений.
- Считать вайшnavов политеистами. Несмотря на наличие в их пантеоне тысяч богов, Вишну считается их источником и высшей первопричиной, а потому вайшнавская доктрина по сути своей монотеистична.
- Проявлять по отношению к вайшнавам гнев и фанатизм — так вы только убедите их лишний раз в собственной правоте. Вайшnavы считают христиан варварами, неспособными понимать глубины теизма, потому эмоциональному поведению следует предпочесть спокойный уважительный тон в духе проповеди апостола Павла в афинском Ареопаге. Почтительность и уважение всегда располагают к диалогу.

Позитивный миссионерский подход должен учитывать готовность вайшnavов внимательно слушать наставления христианских святых и Самого Христа. Даже наиболее начитанные вайшnavы имеют крайне поверхностные представления о христианстве. Их видение Церкви и ее теологии полно мифов и стереотипов. Исто-

рия сложения канона и сохранения древних текстов Библии им совершенно неизвестна. Равно им неизвестны полные высокого богословия труды отцов Церкви.

Если вы планируете заниматься системной проповедью вайшнавам, советуем уделить отдельное внимание таким аспектам, как учение о любви к Богу христианских мистиков — как западных, так и восточных, включительно с сирийскими. Произведения Дионисия Ареопагита по своему достоинству и уровню мысли ничем не уступают индийским Упанишадам, а гимны о любви Симеона Нового Богослова — молитвам вайшнавских святых. Аскетическая монашеская литература христиан также не имеет аналогов в вайшнавизме, а учение о молитвенном делании у них существует в весьма зачаточном состоянии.

Поскольку вайшnavы признают своим учителем Христа, предложите им глубже изучить христианскую теологию и Писания, особенно положения евангелия от Иоанна, которые свидетельствуют о божественности Христа, о Его статусе предвечного Бога, сошедшего с Небес из любви для спасения человечества.

Существует одно важнейшее и критически весомое преимущество, которое есть у христианства и нет в вайшнавизме: *любовь Бога к человеку*. В вайшнавских писаниях такое учение полностью отсутствует. Говорится о сострадании Кришны к живым душам, его желании всех привести к себе, но желании необязательном: «Никто мне не дорог, никто не ненавистен. Я одинаково отношусь ко всем. Но тот, кто с любовью и преданностью служит мне, — тот мой друг» (Бхагавад-гита. 9.29). Если вы сможете показать, в том числе своим примером, любовь Бога к человеку — семя евангелия будет посеяно и со временем может принести обильный плод.

## **Екатерина Игоревна Уфимцева**

*Кандидат социологических наук*

*Саратов, Саратовский национальный исследовательский  
государственный университет имени Н. Г. Чернышевского*

### **Категория «обращение» в российском научном дискурсе**

Статья посвящена обзору терминологической и понятийной трансформации в российском научном дискурсе религиозной категории «обращение». Древнерусское слово «обращение» в текстах Библии обретает религиозное значение. Как устойчивое религиозное понятие в расширенной христианской коннотации «обращение» встречается в работах русских православных богословов и философов второй половины XIX — первой половины XX в. В советский период понятие «обращение» было выведено за пределы повседневного и научного дискурса. Современный этап изучения феномена «обращения» характеризуется терминологическим и понятийным многообразием его обозначения.

ключевые слова: обращение, религиозное обращение, религиозная конверсия, обретение религиозной веры.

Изучение феномена «обращения» предопределяет необходимость обнаружения обозначений, применяемых к его описанию, а также прояснение их смыслов и значений. Как показал анализ терминов, применяемых для обозначения категории «обращения», современные российские исследователи используют различные термины и понятия в разнообразных значениях.

Русское слово «обращение» — отглагольное существительное, образованное от глагола «обратить» (старослав., церковнослав., древнерусс.), т. е. «обратить». В толковом словаре русского языка В. И. Даля отсутствует статья, посвященная «обращению», но само слово встречается в статье глагола «оборачивать». Глагол «обратить» у В. И. Даля представлен в значениях: поворачивать, разворачивать, вращать, направлять, устремлять, переворачивать, возвратить и возвращаться; склонить, убедить, заставить принять что-то и поверить чему-то; пускать в оборот; превращать, изменять вид и наружность; общаться [Даль, 2, 611–612]. В. И. Даль также использует примеры употребления данного глагола с религиозной коннотацией, а именно: «обратить кого-то в христианство», «в жидовскую веру», «на путь истины», «обратитесь, неверные!», «обращенье грешников». Первые два выражения представлены у В. И. Даля в значении «склонить, убедить, заставить принять что-то и поверить чему-то». Значение выражения «обращенье грешников» не уточняется автором.

Весь полисемантический ресурс повседневно-бытового ареала значений древнерусского «обращение» используется в церковно-славянском и русском текстах Библии. Как указывают Ф. Ринкер и Г. Майер, слово со значением «обратиться» встречается в текстах Ветхого Завета около 670 раз [Ринкер, Майер]. Наряду с обиходным значением «обратиться к кому-либо», «возвратиться», слово «обратиться» используется также с религиозной коннотацией в значениях: «обратиться

к Богу в молитве» (Ос 14:3), «отказаться от поклонения ложным богам, идолам; выбрать веру в единого Бога» (Иез 14:6), «отказаться от греха, порочного образа жизни» (Зах 1:4; Иер 25:5). В Новом Завете ветхозаветные религиозные значения слова «обратиться» не отвергаются, но дополняются новыми значениями, а именно: «уверовать в Иисуса Христа как Господа» (Деян 9:35, Деян 11:21), «избавиться от власти сатаны» (Деян 26:18), «убедить, склонить язычников принять веру в единого Бога» (Деян 26:20). С нашей точки зрения, семантические дополнения понятия «обращение», появившееся в текстах Нового Завета, не случайны, они отражают идею христианского богословия об изменившихся условиях спасения как отдельного человека, так и разных народов в связи с историческим воплощением Сына Божия.

Уже в ранних христианских богословских текстах понятие «обращение» в его христианской расширенной коннотации стало устойчивым понятием, не требующим дополнительных объяснений. В работах русских православных богословов второй половины XIX – первой половины XX в. слово «обращение» встречается в значениях «начального этапа христианской жизни» (святитель Феофан Вышенский (Говоров) [*Святитель Феофан*], Г. И. Шиманский [*Шиманский*]), «отказа от [чего-то], исправления греховной, нравственно порочной жизни» (святитель Иннокентий Пензенский (Смирнов) [*Святитель Иннокентий*], М. А. Олесницкий [*Олесницкий*]), а также в значениях «принятие православия язычниками», «принятие христианства (православия) представителями других религий», «переход из инославных верований в православие», «переход из старообрядческих общин в Русскую Православную Церковь» [*Богомолов; Воробьев*]. Наблюдается также тенденция к расширению терминологического ареала для описания феномена «обращения», возможно, обусловленная необходимостью выделения и более подробного изучения отдельных аспектов его изучения. Так в работе С. С. Глаголева используется термин «возникновение религиозной веры» [*Глаголев, 225–246*], а в работе Н. Н. Афанасьева – «вступление и прием в Церковь» [*Афанасьев*].

На рубеже XIX–XX веков феномен «обращения» стал одним из предметов особого внимания русской философской мысли. Основанием для этого послужило обретение религиозной веры значительной части русской интеллигенции, в том числе представителями русской исторической и философской мысли: К. Н. Леонтьевым, Л. А. Тихомировым, Н. И. Бердяевым, С. Булгаковым, С. Л. Франком и П. Б. Струве. Как отмечает К. М. Антонов, наиболее полно и глубоко этот вопрос освещен в трудах русских философов, историков и богословов Н. М. Зёрнова и В. Зеньковского [*Антонов, 4–21*]. Для описания феномена обретения религиозной веры П. Я. Чаадаевым, Н. И. Бердяевым, С. Булгаковым, С. Л. Франком и П. Б. Струве они будут прибегать к термину «обращение» в значениях «обретение религиозной веры» [*Зеньковский*], «возврат в Православную Церковь» [*Зернов 1, 225–259; Зернов 2, 148–181*].

С утверждением в советской России марксистской идеологии понятие «обращение», как и многие другие понятия церковного и религиозного происхождения, было выведено за пределы повседневного и, соответственно, научного дискурса. Д. М. Угринович высказался по этому поводу достаточно мягко, указав, что в «марксистской литературе проблеме “обращения” уделено сравнительно мало внимания» [Угринович]. Можно сказать, что раздел монографии Д. М. Угриновича «Психология религии» в редакции 1986 г., посвященный религиозному обращению, представляет собой единственный развернутый обзор этой научной проблемы в советский период, при этом исследователь добавляет к термину «обращение» определение «религиозное». В «Атеистическом словаре» 1983 г. имеется статья, которая толкует «обращение» как принятие какого-либо вероисповедования в результате миссионерской деятельности (вербовки адептов) [Атеистический словарь]. М. Г. Писманик рассуждает об «обращении» как «пробуждении латентной религиозности»<sup>26</sup>. В социологических и психологических работах советского периода встречается использование такого словосочетания, как «обращение к религии» [Дулуман; Лебедев]. И. Н. Букина в своей работе «Психология атеизма» использует понятие «обращение к атеистическому миропониманию» [Букина]. В большинстве же случаев для описания феномена религиозного обращения, его форм или структурных элементов, советские исследователи вводят в научный оборот целый спектр понятий от нейтрально-оценочных до негативно коннотационных: «усвоение личностью религии» [Писманик], «возникновение и развитие религиозных переживаний» [Букин], «воспроизводство религии» [Дулуман], «вступление», «приход» в религиозную общину, в секту [Мануйлова, 189–207; Зарин, 88–102], «вовлечение», «втягивание», «вербовка» в религиозную общину, в секту [Мануйлова, 203; Писманик, 189–207]. С одной стороны, как нам представляется, этот поиск альтернативных понятий имел намеренный и идеологически обусловленный характер. С другой стороны, он позволил обозначить значимые аспекты изучения процесса религиозного обращения.

В отличие от дореволюционного и советского периодов современный этап изучения «обращения» в российской науке можно охарактеризовать как предметный, так как именно сейчас феномен «обращения» стал предметом отдельного изучения и объектом как теоретических, так и эмпирических исследований, неограниченных идеологическим табуированием. В современном российском научном дискурсе, включающем собственно религиоведческие, философские, психологические и социологические исследования, во-первых, наблюдается тенденция сохранения научной преемственности в использовании термина «обращение» как в его дореволюционном выражении, так и с советским дополнением — «религиозное обращение» или «обращение к религии». В религиоведческих работах И. Я. Канterова применяется термин «обращение», а у А. Е. Смирнова ключевой исследовательской категорией выступает термин «религиозное обращение». К. М. Антонов в

<sup>26</sup> Цит. по: [Угринович].

своих работах, посвященных философской рефлексии, проблеме обретения личного религиозного опыта в разных социокультурных контекстах, употребляет термин «религиозное обращение». В психологических исследованиях безусловное предпочтение отдается термину «религиозное обращение» (И. С. Буланова, Л. А. Ардашева, Е. С. Гусева, Т. А. Фолиева). М. И. Ясин применяет термин «обращение в религию», предпочитая конкретизировать, какому именно обращению посвящена его работа. «Религиозное обращение» выступает одной из предпочитаемых научных категорий некоторых современных исследователей в области социологии религии (А. С. Астаховой, Л. П. Ипатовой, А. А. Бурнашёвой, С. В. Рязановой, Т. С. Прониной, О. В. Тупахиной). Г. А. Сабирова использует термины «обращение в ислам» и «обращение к исламу», настаивая на необходимости дифференцировать данные понятия [Сабирова].

Во-вторых, некоторые современные российские исследователи процесса «обращения» продолжают начатый своими дореволюционными и советскими предшественниками поиск альтернативных понятий. Возможно, этот поиск обусловлен целенаправленным отказом от достаточно широкого понятия «обращение» и желанием сузить фокус исследовательского внимания до конкретного аспекта изучения этого процесса. Современный альтернативный терминологический аппарат «обращения» включает такие понятия, как «смена религии (вероисповедования)» [Самыгина, Строганова], «включение в религиозную жизнь», «приобщение к религиозной практике» [Астахова, Бухараев, 125–136], «религиозный поиск» [Еремичева, 174–192], «религиозный выбор» [Рязанова, 130–144]. М. Ю. Смирнов указывает, что при описании феномена «обращение» также используется термин «рекрутирование» [Смирнов]. О правомерности применения термина «вербовка» в значении активности религиозных организаций в приобщении к религиозному сообществу рассуждает И. Я. Кантеров [Кантеров]. А. С. Астахова также указывает, что в работах, связанных с обращением в новые религиозные движения, встречается использование терминов «вербовка» и «привлечение», которые, с точки зрения исследователя, целесообразно использовать в применении к практикам, стимулирующим индивида присоединиться к религиозному сообществу [Астахова, 3–11].

В-третьих, в современных российских исследованиях наблюдается тенденция к введению в научный оборот англоязычных заимствований «(религиозная) конверсия», «(религиозная) конверсация», «(религиозная) конвертация». Лексемы “*conversion*”, “*religious conversion*” являются калькой русского «обращение», «религиозное обращение». Термины «конверсия» и «религиозная конверсия» применяются преимущественно в социологическом дискурсе в работах таких авторов, как Т. В. Дорофеева, В. Б. Исаева, А. И. Любимова, Я. Б. Моравицкий, М. Ю. Смирнов, О. И. Сгибнева. С нашей точки зрения, именно в социологии религии наблюдается тенденция замещения терминов «обращение» и «религиозное обращение» терминами «конверсия» и «религиозная конверсия». Так, в словаре «Социология религии» М. Ю. Смирнова отсутствует самостоятельная статья, посвященная «обраще-

нию», но сам термин встречается в статье, посвященной «религиозной конверсии», и интерпретируется как совокупность мотивов, действия и настроений (ментальных и психо-эмоциональных), присущих человеку при выборе или принятии какой-либо религии. В «Энциклопедический словарь социологии религии» включены две статьи по «религиозной конверсии», а статья об «обращении» отсутствует [*Энциклопедический словарь*].

Помимо «(религиозной) конверсии» в российском социологическом дискурсе встречается также применение терминов «конверсация» и «конвертация», специфика использования которых анализируется в исследовании А. А. Бурнашёвой [Бурнашёва, 109–120]. Объясняя применение российскими исследователями терминов «конверсация» и «конвертация» склонностью к понятийному и терминологическому различению религиозного обращения в традиционные для исследуемого общества религии и «опыта конвертации» в нетрадиционные или экзотические религии, А. А. Бурнашёва все-таки считает некорректным употребление терминов «конверсация» и «конвертация» для описания процесса трансформации личности и перехода ее из одной религии в другую (или от неверия к вере).

Обнаруженные нами тенденции терминологического и понятийного развития религиозноведческой категории «обращение» в российском научном дискурсе указывают, с одной стороны, на активное развитие научного изучения самого феномена «обращения», с другой стороны, на недостаточность одного термина адекватным образом описать и охарактеризовать сам феномен «обращения» в той степени и глубине его научного осмысления, которые предлагают современные эмпирические исследования. Неудовлетворенность терминологической ограниченностью категории «обращения», поиск дополнительных научных терминов и значений наблюдается также в современной зарубежной науке.

### Литература

1. Антонов = Антонов К. М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли : Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21.
2. Астахова = Астахова А. С. Изучение процессов обращения индивида в новые религиозные движения // Ученые записки Института социальных и гуманитарных знаний. 2009. № 7. С. 3–11.
3. Астахова, Бухараев = Астахова Л. С., Бухараев Я. В. Конверсионные интенции и современный ислам: попытки классификации «путей в духовную практику» (на основе мониторинга по Республике Татарстан) // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2.
4. Атеистический словарь = Атеистический словарь / Абдусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; под общ. ред. М. П. Новикова. М. : Политиздат, 1983. 559 с.
5. Афанасьев = Афанасьев Н. Н. Вступление в Церковь / Азбука веры: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/) (дата обращения 01.02.2021).

6. *Богомолов* = Богомолов Ф. Н. Рассказ бывшего старообрядца Федора Богомолова об его жизни в расколе и обращении в православие / с предисл. Н. Субботина. М. : Унив. тип., 1866. 44 с.
7. *Букин* = Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М. : Мысль, 1969. 230 с.
8. *Букина* = Букина И. Н. Психология атеизма. Л. : Знание, 1975. 40 с.
9. *Бурнашёва* = Бурнашёва А. А. Современные отечественные исследования религиозного обращения // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. № 3. С. 109–120.
10. *Воробьев* = Воробьев С. Рассказ бывшего старообрядца Савина Воробьева о жизни в расколе и обращении в православие. М., ценз. 1890. 17 с.
11. *Глаголев* = Глаголев С. С. Об условиях возникновения религиозной веры : [Пробная лекция] // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 225–246.
12. *Даль* = Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. Т. 2. И–Щ. М. : Рус. яз., 1981. 779 с.
13. *Дулуман* = Дулуман Е. К. и др. Современный верующий : Социально-психологический очерк. М. : Политиздат, 1970. 176 с.
14. *Еремичева* = Еремичева Г. В. Религиозный поиск и новые религиозные организации (на примере Церкви Христа в Санкт-Петербурге) // Журнал социологии и социальной антропологии, 2005. № 3. С. 174–192.
15. *Зарин* = Зарин П. Сектантство в Воронежской губернии // Критика религиозного сектантства (Опыт изучения религиозного сектантства в 20-х — начале 30-х годов / Общ. ред. и предисл. А. И. Клибанова. М. : Мысль, 1974.
16. *Зеньковский* = Зеньковский В. Чаадаев как религиозный мыслитель / Азбука веры: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/p-ja-chaadaev-kak-religioznyj-myslitel](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/p-ja-chaadaev-kak-religioznyj-myslitel) (дата обращения 01.02.2021).
17. *Зернов 1* = Зернов Н. М. Возвращение блудного сына // Он же. Русское религиозное возрождение XX века. Paris : YMCA-Press, 1974.
18. *Зернов 2* = Зернов Н. М. Четыре замечательных обращения // Русское религиозное возрождение XX века. Paris : YMCA-Press, 1974.
19. *Кантеров* = Кантеров И. Я. 3.1 Обращение / Неизвестная религия. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/1635-neizvestnaja-religija-13.html> (дата обращения 01.02.2021).
20. *Лебедев* = Лебедев А. А. Конкретные исследования в атеистической работе. М. : Политиздат, 1976. 72 с.
21. *Мануйлова* = Мануйлова С. Религиозная община в условиях секуляризации // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). М. : Мысль, 1970. 203 с.
22. *Олесницкий* = Олесницкий М. А. 9. Возрождение и освящение // Нравственное богословие / Азбука веры: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Markellin\\_Olesnickij/nravstvennoe-bogoslovie/1\\_9](https://azbyka.ru/otechnik/Markellin_Olesnickij/nravstvennoe-bogoslovie/1_9) (дата обращения: 01.02.2021).
23. *Писманик* = Писманик М. Г. Личность и религия. М. : Наука, 1976. 152 с.
24. *Ринекер, Майер* = Ринекер Ф., Майер Г. Обращение, обратить, обратиться // Библейская энциклопедия Брокгауза. URL: <https://www.bible->



- center.ru/dict/brodict/o/obraschenie\_\_obratitj\_\_obratitjsya (дата обращения: 01.02.2021).
25. *Рязанова* = Рязанова С. В. Выбор православия в условиях мировоззренческого плюрализма (Пермский край) // Вестник ПСТГУ. 2018. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 76. С. 130–144.
  26. *Сабирова* = Сабирова Г. А. Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве). Автореф. дисс. ... канд. социол. наук : 22.00.06 / Сабирова Гюзель Ансаровна [Институт социологии РАН]. М., 2006. 24 с.
  27. *Самыгина, Строганова* = Самыгина Н. Ю., Строганова Е. Ю. Смена вероисповедования как способ решения экзистенциальных задач взросления // Психологические исследования: сборник научных трудов. Вып. 11 / под ред. К. С. Лисецкого, В. В. Шпунтовой. Самара : Самарский университет, 2015. URL: [https://www.b17.ru/article/smena\\_religii/](https://www.b17.ru/article/smena_religii/) (дата обращения 01.02.2021).
  28. *Святитель Иннокентий* = Святитель Иннокентий (Смирнов) Пензенский. Часть V. О зачатии и рождении сокровенного сердца человека // Богословие деятельное / Азбука веры: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij\\_Penzenskij/bogoslovie\\_deiatelnoe/6\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Penzenskij/bogoslovie_deiatelnoe/6_1) (дата обращения: 01.02.2021).
  29. *Святитель Феофан* = Святитель Феофан (Говоров). Затворник Вышенский. Путь ко спасению. М. : Даръ, 2005. 544 с.
  30. *Смирнов* = Смирнов М. М. Конверсия Религиозная // Социология религии: словарь. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011. 409 с.
  31. *Угринович* = Угринович Д. М. Психология религиозного «обращения» // Психология религии. М. : Политиздат, 1986. 352 с.
  32. *Шиманский* = Шиманский Г. И. Виды и возрасты нравственной жизни. 3. О добродетели и ее свойствах // Конспект по нравственному богословию / Азбука веры: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Germogen\\_Shimanskij/konspekt-po-nravstvennomu-bogosloviyu/4\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Shimanskij/konspekt-po-nravstvennomu-bogosloviyu/4_3) (дата обращения: 01.02.2021).
  33. *Энциклопедический словарь* = Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. СПб. : Платоновское философское общество, 2017. 508 с.

**Юлия Сергеевна Степанова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Огласительная практика второй половины IV в. по текстам бесед свт. Василия Великого**

*Всякий, крещеный евангельским Крещением,  
должен жить по Евангелию.  
Свт. Василий Великий*

Тексты бесед свт. Василия Великого «О Крещении» и беседы 13 «Побудительная к принятию Крещения» (далее — Беседа 13) редко рассматриваются как огласительные. Больше известны творения его современников — свт. Григория Богослова, который был его ближайшим другом и единомышленником, или его младшего брата свт. Григория Нисского, которому достались материалы Василия Великого после его смерти. Для контекста также нужно иметь в виду в какой традиции будущий святитель воспитывался. Его родная бабка Макрина (старшая) была духовной дочерью свт. Григория Чудотворца просветителя провинции Понт, где они жили, а свт. Григорий был учеником Оригена. Как святитель отмечает в одном из писем 223 (215), что он «никогда не изменял понятиям о Боге, приобретенным в детстве» лишь «доводя [их] до возможного совершенства».

Катехизация во второй половине IV века еще существовала при епископских кафедрах. Свт. Василий Великий становится епископом Кесарии Каппадокийской в 370 г.

До нас не дошли тексты свт. Василия Великого, которые бы точно описывали его огласительную практику. По мнению профессора Алексея Ивановича Сидорова, тексты бесед «О Крещении» — вероятнее всего, стенографическая запись, сделанная во время встреч-бесед свт. Василия с паствой. Учитывая ранее описанный контекст и то, что нам известно об огласительной практике второй половины IV века, можно сказать, что беседы «О Крещении» — это сборник разновременных текстов, которые говорились людям на разных этапах оглашения. Видно, что в начале первой главы святитель обращается к людям, которые просят его рассказать о том, что такое Крещение, а к концу главы он уже разбирает тринитарную крещальную формулу и касается того, что, следуя практике *disciplina arcani*, обычно оглашаемым не рассказывают, а говорят об этом во время мистагогических бесед после Крещения. Рассмотрим подробнее эти тексты, чтобы понять, на что святитель обращал внимание во время своих огласительных встреч до и после Крещения.

В Беседе 13 мы читаем «Церковь «высоким проповеданием» (Притч 9:3) за-долго прежде сзывает своих питомцев, чтобы тех, которыми давно уже болезновала, породить в это время, и *воскормив, как молоком, словами оглашения*, дать для

вкушения твердую пищу догматов». Из этих слов понятно, что речь идет о людях, которым церковь уже давно проповедует, но при этом призывает их собраться в определенное время, чтобы они могли быть вскормлены огласительным словом, чтобы принять Крещение, после чего уже питаться «твердой пищей догматов».

Вероятнее всего люди, которым церковь проповедует уже давно, это те, кто стал оглашаемым первого этапа еще в детстве. Мы знаем из источников того времени, что такие люди считались неполными членами церкви и могли ходить в качестве оглашаемых очень долго. Сам Василий Великий крестился в возрасте 27 лет. Но в это время уже распространяется обычай максимально затягивать Крещение. Этот обычай и обличает святитель в беседе 13 «Побудительная к принятию Крещения»:

И ты откладываешь, раздумываешь, медлишь? С младенчества оглашаемый учеником, доселе еще не приступил к истине? Всегда учаь, не пришел еще в познание? Всю жизнь испытываешь, до старости высматриваешь; когда же сделаешься христианином?

В этой же беседе святитель говорит о людях, которые откладывали Крещение до самой смерти думая, что успеют покаяться и креститься, когда уже не останется сил грешить и жить в свое удовольствие. Свт. Василий объясняет почему в таком случае таинство может быть недействительно. Потому что человеку перед смертью может уже не хватить последнего таланта (сил), чтобы начать исправлять себя и свою жизнь, чтобы стать учеником Христа, а это условие святитель считал необходимым для принятия Крещения. О чем он и говорит в беседах «О Крещении».

Главная мысль Бесед «О Крещении» вынесена в заголовок первой главы «О том, что прежде должно быть научену в Господнем учении, а затем уже быть удостоену Святого Крещения». Это отвечает святитель в ответ на просьбу рассказать собравшимся о Крещении. И призывает вернуться к правильному порядку, прежде сделаться учениками, очиститься от всех преступлений, отказаться от своего «сокровища» на земле, а потом уже креститься.

Мы рассудили необходимым вернуться к переданному от Господа порядку, так чтобы вы прежде познали силу [слова] *научите*, а уж затем, по порядку, восприняли бы и слово о славном Крещении [*Василий Великий. О Крещении*].

Следующую часть бесед можно отнести к беседам непосредственно перед Крещением, когда люди уже выразили желание и собрались для более интенсивного прохождения научения. В Беседе 13 мы находим указания на уже известную практику подачи епископу списка имен оглашаемых «присовокупи свое имя, припишись к Церкви. Воин заносится в списки; подвижник, записавшись выходит на подвиг. <...> Все сие обязан сделать и ты, как воин Христов, как подвижник благочестия, имеющий жительство на небесах».

Святитель говорит о том, чему должно научить уверовавшего в Господа и того, кто серьезно относится к научению нужно исправить себя и свою жизнь «учись, обучайся евангельскому образу жизни, верности очей, воздержанности языка, по-

рабощению тела, смиренному о себе мнению, чистоте мысли, истреблению в себе гнева!» [*Василий Великий. Творения*]. Прежде всего избавиться от всего того, что мешает человеку быть учеником Христа «сделать себя пригодным к учению». На время прохождения оглашения нужно было избавиться ещё и от всех житейских забот, которые могут отвлекать от научения. Все «связывающие себя заботами о необходимых житейских нуждах ни работать Господу, ни быть наученными [о Нем] не могут».

Дальше святитель говорит о вхождении в Церковь, как в Царство Божие «рождение от воды и Духа и есть вхождение в Царствие Божие» [*Василий Великий. О Крещении*]. Поэтому каждому, кто проходит путь научения следует быть внимательным, чтобы не уклоняться от послушания Господу и не упустить возможность уже сейчас в Царство Божие войти.

Большую часть бесед свт. Василий посвящает тому, что такое Крещение. Он рассказывает о том, что отличает Крещение во Христа от прообразовательного крещения Моисеева (видимо на его беседах присутствовали иудеи) и от крещения Иоанна. Человек, обрезывающийся должен исполнить весь Закон, данный через Моисея (Моисеево крещение), но это освобождает его только от части прегрешений. Иоанново крещение водой смывает все согрешения, при условии, что к нему подойдет тот, кто искренне исповедует свои грехи. Господне Крещение принципиально другое, как говорит свт. Василий. Но для того, чтобы быть крещенным в огне, то есть в слове учения (1 Тим 4:6) нужно сначала стать «от сердца послушны тому образу учения, которому вы были преданы» (Рим 6:17). Показывая различия между крещениями, святитель делает особый акцент на том, что крещение Духом Святым, в слове учения, невозможно без предварительного знания и практического принятия этого учения, чтобы мы «предали себя образу евангельского учения и придавали [бы таким путем] образ своему внутреннему человеку, исполняя сказанное Им повеление» [*Василий Великий. О Крещении*].

Поэтому свт. Василий постоянно возвращается к тому, что до Крещения человек должен исправить то, что потом может помешать принять таинство и следовать за Христом. «Страсти, нерадение о трудах, неосновательность и нетвердость суждений» нужно исправлять, чтобы принять сердцем Евангельское слово, учение пророков и апостолов.

Часть бесед святителя «О Крещении» посвящена догматическим вопросам, и они относятся к беседам после принятия Крещения. Святитель рассказывает, что означает крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, объясняя действие в Крещении каждого Лица Святой Троицы.

Традиционно для огласительных встреч святитель говорит о том, что такое Причащение Божественных Таин, которые после Крещения питают жизнь христиан, чтобы всегда «*деятельно помнить* за нас Умершего и Воскресшего». Он делает акценты на том, что пища эта не только хлеб, но и «*всякое слово, исходящее из уст Божиих*» (Мф 4:4), а также то, о чем говорил и Господь, что «*Моя пища есть тво-*

*рять волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин 4:34).* Таким образом вся жизнь христиан должна стать Евхаристией. Это также один из критериев того, к какой церковной жизни уверовавшего человека нужно готовить.

Подводя итог сказанному, с большой долей вероятности в текстах свт. Василия о Крещении можно найти много признаков, по которым их можно отнести к огласительным. Помимо уже указанных связей с другими огласительными текстами, относящимися к этому временному периоду, в этих текстах есть то, что можно найти только у святителя Василия Великого. Он подробно и последовательно отвечает, кажется, на все возможные вопросы о том, что такое Крещение и для чего надо креститься. Разрешает все сомнения и лукавства, делая насколько это возможно путь оглашаемого максимально ясным и прямым.

### **Литература**

1. *Василий Великий. Творения* = Василий Великий, свт. Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской : В 3 т. 10 кн. СПб., 1911.
2. *Василий Великий. О Крещении* = Василий Великий, свт. О Крещении. URL: [http://www.odinblago.ru/vas\\_vel\\_kreshenie](http://www.odinblago.ru/vas_vel_kreshenie) (дата обращения: 01.02.2021).
3. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : СФМВПХШ, 2001. 320 с.
4. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Таинственное введение в православную катехетику. М. : СФИ, 1998. С. 244.
5. *Михайлов и др.* = Михайлов П. Б., Дионисий (Шлёнов), иером., Турилов А. А., Э. Н. Л., Василий Великий // Православная энциклопедия. URL: [http://www.pravenc.ru/text/150791.html#part\\_10](http://www.pravenc.ru/text/150791.html#part_10) (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Сидоров* = Сидоров А. И., проф. Святитель Василий Великий : Жизнь, церковное служение и творения. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej\\_Sidorov/svjatitel-vasilij-velikij-zhizn-tserkovnoe-sluzhenie-i-tvorenija/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/svjatitel-vasilij-velikij-zhizn-tserkovnoe-sluzhenie-i-tvorenija/#0_8) (дата обращения: 01.02.2021).

**Владимир Михайлович Акопджанов**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Особенности катехизиса св. Месропа Маштоца**

Доклад посвящен исследованию особенностей катехизиса V в., известного как «Учение св. Григория», созданного трудами миссионера и просветителя св. Месропа Маштоца. Оригинальный катехетический труд, органично совмещающий древнюю традицию апостольских времен и современные автору достижения известных отцов катехетов, до сих пор не имеет достаточного освещения в богословии и в исторической науке. Исследование может помочь в современной практике оглашения через усвоение методов святоотеческого опыта оглашения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катехизис, катехизация, оглашение, покаяние, просвещение, Маштоц, Армения.

Тема исследования, которой посвящен настоящий доклад, появилась при работе над более широким исследованием, связанным с изучением деятельности просветителя и миссионера, создателя алфавита и одного из инициаторов перевода Св. Писания и богослужения на национальный язык — св. Месропа Маштоца.

К трудам св. Месропа современные исследователи [*Агатангелос, 13–16*] относят пространную проповедь христианства, известную под названием «Учение св. Григория». Это «Учение» является частью книги «История Агатангелоса», повествующей об обращении Великой Армении в христианство. В 1970 г. Р. Томсоном был издан перевод «Учения» с пространным комментарием, где ученым впервые был определен жанр проповеди — огласительные беседы; Томсон высказал предположение, что «Учение» — это катехизис, записанный св. Месропом. Через 31 год после первого издания труда Р. Томсона увидело свет исследование дьяк. Павла Гаврилюка «История катехизации в древней церкви». Последний, ссылаясь на труд Томсона и без дополнительных исследований, называет «Учение св. Григория» армянским катехизисом V в. Нам не удалось обнаружить другие исследования данного текста.

Анализируя содержание «Учения», сложно не признать верными выводы Р. Томсона о катехетическом характере проповеди. Дьяк. П. Гаврилюк относит «Учение» к типу «выборочного изложения истории спасения» [*Гаврилюк, 196*], следует уточнить, что автор «Учения» опирается и на текст Символа веры, однако использует архаичный доникейский, содержащий члены о Боге без упоминания о церкви, о крещении, о последнем суде и о воскресении.

Научение начинается с манифестации единобожия и веры в Св. Троицу как основание веры и источник жизни, далее перед учащимся раскрывается историко-богословская экспозиция библейского повествования. История спасения традиционно для катехизисов такого типа рассматривает основные темы: творения мира, краткого изложения истории Ветхого Завета, автор катехизиса делает акцент на мессианских пророчествах, переходит к Рождеству Господа и Евангельскому

рассказу, затем подробно рассматривает действие Св. Духа и деяния апостольские. Проповедь содержит обращение к назидаемым с призывом покаяться и уверовать, и тогда «Бог удостоит вас усыновления, сотрет ваши грехи и отпустит ваши долги, сделает сопричастными венца святых» [Агатангелос, 214].

К IV в. двухэтапная катехизация достигла своей вершины [Гаврилюк, 5], поэтому темы предкрещального научения уже стали традиционными в V в. и параллели можно найти в катехетических трудах церкви. Однако перед нами самостоятельный текст, имеющий множество отличий и особенностей. По ряду характеристик «Учение» отличается от знакомых нам катехизисов. Чем вызваны особенности методики введения в веру? Цель исследования — обосновать своеобразие «Учения св. Григория» как катехетического труда, установить взаимосвязь с огласительными традициями Восточной церкви.

### **1. Особенности оформления катехетического материала**

«Учение св. Григория» не имеет вид средневекового катехизиса в виде сборника вопросов-ответов, отличается и от традиционного огласительного слова как у современных автору отцов-катехетов IV–V вв. Если катехизисы блж. Августина и свщмч. Иринея Лионского оформлены как письма к конкретным лицам, то «Учение» есть проповедь, обращенная к царю Трдату и придворным. «Учение» оформлено как часть исторического памятника по евангелизации Армении в начале IV в. «Истории Агатангелоса». Книга включает в себя «Предисловие», «Житие и историю св. Григория», переходит в «Мученичество Рипсимянских дев» с покаянием царя Трдата, которому и обращено последующее «Учение св. Григория», и заканчивается главой «Спасительное обращение страны нашей Армении». Самый древний пласт — житие св. Григория — было записано как самостоятельный текст значительно раньше. Однако св. Месроп или один из его учеников отредактировал агиографический материал, добавил историческую составляющую и Мученичество, а затем все это приложил к собственно огласительной части, которая занимает ½ объема всей книги. Катехетический материал содержится как в «Учении», так и в других частях «Истории». Именно в таком виде «История Агатангелоса» зафиксирована армянскими историками конца V в. История обращения страны записана и отредактирована катехизатором так, что катехумен погружается в Священную Историю, но одновременно осознает и обращение к Богу своего народа.

### **2. Особенности содержания катехетического материала.**

Если обратиться к богословской стороне научения, то этот современный св. Месропу текст, с одной стороны, отражает решение двух первых Вселенских собора, а с другой — имеет сильное влияние современных ему огласительных практик Иерусалима (свт. Кирилл Иерусалимский), Антиохии (свт. Иоанн Златоуст), Кесарии (свт. Василий Великий и Григорий Нисский). В частности, автор «Учения» выбирает для разъяснения книги Бытия комментарии свт. Иоанна Златоуста, сотворе-

ния мира и описания природы — Шестоднев свт. Василия Великого. Томсон отмечает, что хотя в тексте «Учения» нет точных цитат свт. Кирилла, но заметно влияние его 18 огласительных слов. В то же время, найдя всевозможные заимствования, Томсон отмечает, что это не компиляция, но оригинальная авторская подача материала [Thomson, 39–40].

Однако вопрос о богословских школах, повлиявших на текст, не ограничивается современными Месропу Маштоцу текстами. Исследование текста его катехизиса выявляет древние пласты, связанные с сирийской миссией, берущей начало от апостольского века. Предание об ап. Фаддее неспроста связано с сирийской Осроеной. Благовестники из Эддесы, Низибина и др. сирийских центров просвещения первыми научали вере население Армении, они же создавали первые частичные переводы Писания на армянский язык, как и аналоги еврейских таргумов [Cambridge, 145]. В «Учении» ветхозаветные имена транскрибированы в фонетике, близкой к древнееврейской. Сирийское влияние заметно и в экзегезе. Так, греческие отцы аллегорически подходят ко всем антропоморфизмам, и в «Учении»

...антропоморфизмы, встречающиеся в Ветхом Завете, трактуются, где это возможно, как элементы описания теофаний, в которых Бог показывает Себя человеку в тех или иных образах, преимущественно человеческих... Бог, предстающий в человеческом облике, подвигает человека к ответному движению, устремлению ко Творцу; подобная «ответность» свойственна и всей остальной твари. В целом эти особенности так или иначе прослеживаются у сирозычных отцов [Курдыбайло, 37–38].

Маштоц следует за сирийской школой, что, вероятнее всего, продолжает традицию ранней церкви. О древности огласительной практики, лежащей в основе «Учения» свидетельствует используемый Символ веры, не современный Месропу Маштоцу, а древний крещальный [Гаврилюк, 198].

Таким образом, «Учение св. Григория» является оригинальным трудом, рассчитанным на широкую просветительскую деятельность, начатую школой Месропа-Саака, совмещающую достижения современных автору огласительных школ и древнюю практику, берущую начало в апостольском веке.

Возвращаясь к оформлению катехетического текста в контексте истории обращения нации, необходимо отметить его связь с проповедью о покаянии. Катехет подводит итог изложению истории спасения, переходя к теме личного покаяния через традиционное для оглашения учение о двух путях — жизни и смерти. В «Учении» эта тема обретает форму двух чаш: одна чаша сладкого вина, чаша радости, другая — с горьким вином, это чаша огня, возмездия за грех. Господь «ради нас испил чашу смерти и дал нам испить чашу бессмертия» [Агатаγγελос, 156]. Это ключевая задача катехета и ключевой момент в жизни катехумена.

Евангельским оправданием, смыслом и целью 2-го оглашения является уготовление человека и его духовного сосуда (утробы, сердцевины-сердца) к принятию «нового вина» в Царстве Духа Божия [Кочетков, 94].



Проповедь покаяния довольно объемна. Автор часто апеллирует к Св. Писанию: в тексте присутствуют многочисленные цитаты из Библии, а также — к истории обращения царя Трдата. В то же время Маштоц обильно приводит примеры из жизни природы, использует яркие образы, понятные тесно связанным с природой крестьянам:

Ласточка любит [селиться близ] человека. Когда люди видят ее, по ней узнают о [скором] росте зеленого наряда колосьев. А горлица, склоняясь к супружеству, услаждает слух людей приятным пением [*Агатангелос, 196*].

### 3. Характеристика отдельных тем

Тема покаяния усугублена национальной канвой. Здесь весь материал «Истории Агатангелоса» приобретает особое значение. Девы-мученицы, казненные Трдатом, были посланы Богом армянскому народу, чтобы принести чашу мира, но (следует обращение к народу):

...Вы были опьянены заблуждением грехов ваших... (девы-мученицы) напоили вас осадком постигшей вас беды, чтобы своей смертью стать у вас виночерпиями истины Божьих благостей. Они проповедовали вам своими мучениями и примешали свою кровь в две чаши, дабы предостеречь от безумства слепоты ваших сердец. И снова приготовят эти чаши для вашей радости, чтобы через свою смерть возрадовать вас чашами жизни, из которых испили они [*Агатангелос, 196*].

В контексте истории свв. Трдата и Григория обращение направлено к царю и двору, но в контексте проповеди катехумену — это призыв к покаянию всего армянского народа. Однако это не безличное обращение к народу как массе, покаяние предполагается личностное. От катехумена, как и во всех огласительных практиках, требуется принести личное покаяние, но сделать выбор и прийти к таинству крещения он может, предварительно встав перед фактами истории библейской и своей национальной, осознавая, что он — часть этой истории. В зависимости от выбора чаши катехумен или с Богом, с праведниками, апостолами, или с теми, кто противится Богу.

Необходимо отметить, что оформленное таким образом «Учение» лишь «сюжетно» обращено к царю Трдату. Катехетический текст V в. первичен и централен, историческая часть добавлена к нему для усиления основной идеи — покаяния. По задумке автора катехизиса катехумен, проходящий второй этап оглашения, погружается в историю казни св. дев, Распятие Господа.

Текст катехизиса являет своеобразие авторского подхода, связанного с оформлением огласительного материала в историко-национальном контексте, который обеспечивал не только актуализацию библейского опыта, но ставил акцент и на необходимости покаяния всего армянского народа.

## Литература

1. *Агатангелос* = Агатангелос. История Армении. Пер. с древнеарм., вступ. статья и комментарий К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатыана. Ер. : Наири, 2004. 336 с.
2. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под. ред. свящ. Георгия Кочеткова М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
3. *Корюн* = Корюн. Житие Маштоца / пер. Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Огаджаняна. Ер. : НИИ др. рук. «Матенадаран», Айпетрат, 1962. 164 с.
4. *Кочетков* = Кочетков Г., свящ. Таинственное введение в православную катехетику : Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним : Диссертация на степень maitrise de theologie. М. : СФМВПХШ, 1998. 241 с.
5. *Курдыбайло* = Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К. О некоторых особенностях ранне-средневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 2. С. 25–39.
6. *Традиция* = Традиция святоотеческой катехизации: Коллективная научная монография / Под науч. ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 176 с.
7. *Cambridge* = The New Cambridge History of the Bible: Volume 2 : From 600 to 1450 Cambridge University Press, 2018. 1067 с.
8. *Thomson* = Thomson R. W. (revised edition). The teaching of Saint Gregory. New Rochelle, New York : St. Nersess Armenian Seminary, 2001. 267 с.

**Марина Борисовна Калтырина**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Борьба с сектантством как основной вид миссионерской деятельности епархиального миссионера-проповедника Л. З. Кунцевича (1887–1918 гг.)<sup>27</sup>**

Статья посвящена миссионерской деятельности епархиального миссионера-проповедника Льва Захаровича Кунцевича. В ней рассматриваются основные подходы, способы и характер его работы с сектантами в контексте исторической и церковной ситуации начала XX в. в России.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Лев Захарович Кунцевич, миссия, миссия в начале XX в., борьба с сектантством, миссионерские беседы, журнал «Ревнитель».

На рубеже XIX–XX вв., несмотря на то что православие было главенствующей конфессией в государстве, внутри церкви назревал кризис. Многие современники с сожалением отмечали повсеместные признаки религиозного упадка: оскудение веры, непросвещенность народа, утрату церковных традиций, потерю уважения к церковной иерархии и пр. Как писал митрополит Вениамин (Федченков):

Влияние церкви на народные массы все слабело и слабело... <...> Вера становилась лишь долгом и традицией, молитва – холодным обрядом по привычке [*История России, 104*].

Одним из последствий кризисных явлений было то, что народ примыкал к другим религиозным течениям и сектам. Более того, после принятия указа «Об устранении стеснения в области религии и укреплении начал веротерпимости» в 1905 г., который предоставлял большую свободу инославным, отток населения из православия принял значительные масштабы. В 1900 г. жителей православного исповедания в России числилось более 83 млн человек [*Фирсов, 23*]. К 1905 г., по статистике полиции, в сектах и различных старообрядческих общинах насчитывалось около 20 млн, т. е. четверть православных были в той или иной степени «отпавшими» [*История России, 100*].

Развернулась борьба с сектантством и осуществлялась она, в том числе, государственными методами. В 1892 г. был принят «Закон о раскольниках и сектантах», а в 1903 г. на основании этого документа Святейшим Синодом и Сенатом было утверждено «Уголовное уложение», статьи которого были направлены против раскольников. К инославным применялись следующие наказания: тюремное заклю-

---

<sup>27</sup> Лев Захарович Кунцевич родился в 1877 г. в Курской губернии. В 1907 г. он получил образование в Санкт-Петербургской духовной академии. С этого времени он работал на должностях епархиального миссионера-проповедника, а также противосектантского миссионера в Донской, Харьковской, Воронежской, Саратовской и Астраханской епархиях. В 1918 г. был арестован и расстрелян. Прославлен в лике новомучеников и исповедников Российских Русской Православной Зарубежной Церковью.

чение, ссылка, заточение в монастырь, пытки, насильственное крещение, запрет на педагогическую деятельность и ограничения в занятии тех или иных должностей.

Данный путь репрессий и притеснений явился одной из причин неудач в борьбе с сектантами, которая велась правительством и церковью. Епископ Сумской Алексей (Дородницын) писал:

Все меры полицейские — не наши меры. Святые апостолы действовали словом истины и силами Божиими. Да и обращение спасительно только то, которое произведено словом истины [*Архангелов, 9*].

Указ о веротерпимости вызвал у части либерально настроенной церкви позитивный отклик. Архиепископ Томский Макарий (Московский), известный алтайский миссионер, отмечал: «Это не унижение для православия... <...> ...а освобождение от всего, что ему не принадлежало, что держалось в нем только ради страха или корысти...»<sup>28</sup>. Митрополит Киевский Флавиан (Городецкий) придерживался аналогичной позиции:

Репрессивные меры по отношению к разномыслящим в вере вызывают в среде их озлобление против господствующей Церкви и служат одним из самых главных тормозов к воссоединению с ней. Репрессии привели к тому, что Православная Церковь... <...> ...стала наполняться и достаточно наполнилась людьми, только формально к ней принадлежащими, чуждыми ей по религиозным побуждениям<sup>29</sup>.

С 1905 г. миссия оказалась в некоторой степени вне государственной поддержки, а перед церковью вставали непростые задачи: поддержка православных и возвращение «отпавших» сугубо церковными и духовными методами.

Рассматривая церковные методы по предотвращению распространения сектантства в начале XX в., важно определиться с понятием миссии, так как в разные исторические периоды оно понималось по-своему. Как отмечает А. Кравецкий в своей работе «Церковная миссия в эпоху перемен»:

В дореволюционной России под миссией понимали, с одной стороны, христианизацию неправославных народов империи, а с другой — переубеждение сектантов и староверов<sup>30</sup>.

Первое направление называли внешней миссией, второе — внутренней. В Правилах об устройстве внутренней миссии, принятых в 1908 г., она определялась как: «защита православной веры и Церкви от пропаганды инославия, раскола, сектантства и неверия, а равно и обращение в лоно церкви последователей существующих лжеучений»<sup>31</sup>. В «Проекте об устройстве внутренней миссии» 1919 г. указано, что ее назначение — «обращение к Церкви из раскола, сектантства, римско-католичества, лютеранства и вообще инославия, охранения православных чад

<sup>28</sup> Цит. по: [*Кравецкий, 53*].

<sup>29</sup> Цит. по: [*Кравецкий, 55*].

<sup>30</sup> Цит. по: [*Кравецкий, 5*].

<sup>31</sup> Цит. по: [*Кравецкий, 5*].

Церкви от совращения в указанные лжеучения, обличение неверия и борьбу с разными пороками общества»<sup>32</sup>. Из этих определений становится очевидно, что внутренняя миссия воспринималась довольно узко, основной своей задачей видела борьбу с сектантами и охранение православия.

Попытки системно решить миссионерские задачи можно увидеть на архиерейских соборах, которые прошли в 1884–1885 гг. в Киеве, Казане и Иркутске. В период с 1887 по 1917 г. состоялось пять миссионерских съездов, на которых вопросы борьбы с сектантами были приоритетными. На первых трех съездах (1887, 1891 и 1897 гг.) вырабатывались общие правила организации миссионерской деятельности, прописывались обязанности епархиального миссионера, вводились должности уездных и окружных миссионеров, предлагались правила проведения миссионерских бесед, предусматривалось создание епархиальных миссионерских библиотек, антисектантских миссионерских центров и пр. В статье редактора Санкт-Петербургских епархиальных ведомостей П. В. Гурьева в 1905 г. мы можем увидеть описание внедренных предложений за этот период. Он пишет:

Многие из мероприятий собора 1884 г. вошли в жизнь и получили в последующее время широкое применение. <...> Так, преподавание о местных ересьх и расколах ныне введено уже во всех духовных семинариях... <...> ...учреждены ныне должности миссионеров, противораскольнические сочинения и листки получили в настоящее время довольно широкое распространение, много также после 1884 г. возникло новых религиозно-просветительских обществ и братств<sup>33</sup>.

В связи с изменением политики государства по отношению к инославным и принятием закона о веротерпимости были созваны IV и V миссионерские съезды 1908 г. и 1917 г. соответственно. На них поднимались вопросы по оживлению приходской жизни, просвещению верующих, говорилось о необходимости переустройства приходов, организации читален и библиотек, выпуске и распространении просветительской литературы, устройении евангельских кружков, ставился вопрос о качестве проповедничества.

В таком историческом и церковном контексте вел свою противосектантскую деятельность миссионер Лев Захарович Кунцевич. Его методы миссии по отношению к инославным были достаточно разнообразны. Он написал около десяти книг и брошюр миссионерской направленности: «В чем ложь баптизма?» (1908 г.), «Лакомые куски баптистов» (1911 г.), «Обличение иконоборцев. О храме» (1911 г.), «Пособие при беседах с баптистами, молоканами и др. сектантскими рационалистами» (1911 г.), «Дословная перепечатка и краткий разбор вероучения баптистов» (1913 г.), «Опыт руководства в беседах с баптистами» (1915 г.) и пр. С 1911 по 1916 г. он выпускал ежемесячный народно-миссионерский журнал «Ревнитель», активно читал публичные лекции, вел полемические беседы с сектантами, организовывал и проводил миссионерские кружки и курсы. В г. Павловск им было осно-

<sup>32</sup> Цит. по: [Кравецкий, 6].

<sup>33</sup> Цит. по: [Кравецкий, 26].

вано отделение миссионерского Братства святителя Иоасафа Белгородского. Основным средством борьбы с сектантами он видел миссионерскую беседу [Кунцевич 3, 15]. Он считал, что эта борьба идейная, т. е. борьба истины с ложью. Данный метод он ставил выше организации миссионерских курсов, кружков и устройства приходов.

Официально утвержденных Синодом правил проведения подобных бесед не существовало, однако в «Правилах об устройстве миссии» 1887 г. и в других документах встречались примерные нормы, которые после утверждения епархиальной властью должны были соблюдаться. Приводим некоторые из них: беседу ведет православный собеседник, он является главным действующим лицом, говорит вступительное и заключительные слова, читает лекцию, отвечает на вопросы из зала. Сектант, с которым беседует миссионер, должен стоять лицом к нему и, соответственно, спиной к аудитории. Таким образом, миссионер имеет возможность говорить и с конкретным человеком, и с аудиторией, а его оппонент такой возможности лишается.

Может показаться странным согласие сектантов участвовать в такого рода неравноправных беседах, но до указа о веротерпимости им было запрещено публично излагать свои взгляды, поэтому такие беседы они активно использовали как площадки для распространения своего вероучения. Современники отмечали, что зачастую сектанты были хорошо подготовлены, умело вели беседу и действовали сообща. После 1905 г. необходимость посещения подобных бесед у них отпала, и они начали проводить лекции и беседы по своим программам. Православные миссионеры под изменившиеся реалии подстраивались долго, например, в 1910 г. Московским миссионерским братством свт. Петра были выпущены правила проведения бесед со старообрядцами, где порядок беседы был таким же как ранее.

Постепенно некоторые миссионеры начали говорить о необходимости изменений такого подхода и высказывались за то, чтобы полемике была придана форма свободной дискуссии. Такую идею отстаивал и Л. З. Кунцевич:

По поводу правила «лицом к миссионеру», Св. Синодом не указанного, я скажу следующее. Правило отдает какой-то фальшью, ибо в глазах слушателей остается справедливое впечатление, что православный миссионер и православное учение слабовато, если оно прибегает к внешним способам защиты... [Кунцевич 4, 28–29].

Однако далеко не все миссионеры разделяли такую позицию, например, на нее критически отреагировал московский миссионер протоирей Иоанн Полянский, который считал принципиально невозможным превращение миссионерских бесед в дискуссионный клуб.

В свидетельствах современников можно увидеть характер подобных бесед по содержанию и духу. Довольно часто отмечалась их низкая эффективность по нескольким причинам: темы были известны заранее, тексты лекций миссионеров зачастую были идентичными, ссылки на Писание одни и те же. Публичные беседы требуют определенного ораторского мастерства, умения держать аудиторию, а

приходские священники, как правило, такими навыками не обладали. Народ, в том числе, заранее знал и все, что скажут сектанты. В связи с этим люди собирались скорее посмотреть на саму полемику и воспринимали ее как забаву. Многие указывали, что миссионерские беседы часто приобретают характер бессмысленных словопрений, не имеющих никакого отношения к христианству. Известный публицист С. К. Эфрон (Литвин) так характеризовал подобные встречи:

Интересна не сущность собеседований, а тот своеобразный прием ведения, который выработан временем и освящен обычаем. Прием этот ничего общего не имеет с христианским смирением и другого ему названия дать нельзя, как спортивный. <...> Тут, таким образом, дело первостепенной важности, дело веры превращается в забаву, в игру словами, в подсиживание противника, устройство ловушек, в ловких ударах, в неожиданных выпадах и тому подобное [Эфрон, 36].

Иногда беседы перерастали в обмен оскорблениями:

Далее продолжается на потеху слушателей эта милая перебранка между простецом-начетчиком и ученым миссионером-протоиреем и в воздухе то и дело раздаются: «волосатый дьявол», «развратник», «блудник». А когда беседа кончается, и слушатели собираются группами в ближайших к месту беседы чайных, идут бесконечные разговоры о том: кто кого? [Эфрон, 36–37].

С другой стороны, грамотная беседа с доступно изложенным православным вероучением, со ссылками на Священное Писание, примерами, возможностью задать вопросы и получить ответы была полезна в первую очередь православным, которые зачастую этого всего больше нигде не слышали. По воспоминаниям свящ. Алексея Розанова реакция прихожан на его первое поучение была резко критичной:

— Эдак-то ты и теперь говоришь; так в церкви не говорят, там только читают. Ты читай по книге, мы и будем знать, что ты читаешь божественное, а то, что?

— Из церковной книги вы ничего не поймете.

— Это все равно. Мы будем знать, что батюшка нам говорит Божье писание [Розанов, 37].

Могилевский миссионер свящ. Григорий Голицын писал: «Открытая дискуссия заставляет православных задуматься над вопросами вероучения, что является хорошим стимулом для самообразования»<sup>34</sup>.

Структура, содержание и характер бесед с сектантами Л. З. Кунцевича имеют свою специфику:

...Характер современных бесед дает некоторым миссионерам повод к искушению: употреблять приемы недобросовестные или иезуитские, лишь бы уколоть противника. Таких приемов, безусловно, не должно быть. Не надо забывать первой цели миссионерской беседы: обращение заблуждающегося, поэтому нужно ни в чем не терять перед противником своего авторитета, а, наоборот, располагать его

<sup>34</sup> Цит. по: [Кравецкий, 132].

к себе терпением и правдою. Противник, понимая, что беседа есть духовное сражение, простит нам все наши беспощадные разоблачения его, но он не простит нам фальши и злобы [Кунцевич 3, 17].

Встречи Льва Захаровича носили просветительский характер, были направлены на передачу православного вероучения, прояснение смыслов, толкование мест Священного Писания, на которые зачастую опирались в своей аргументации сектанты. Им было написано и опубликовано более двадцати тем для бесед: «О спасении»; «О святости церкви»; «О Церкви как посреднице в деле спасения человека»; «О таинстве Крещения», «О крещении детей»; «О таинстве покаяния»; «О таинстве Св. Причащения»; «О священстве»; «О храме»; «О святом кресте»; «О почитании Божьей Матери»; «О почитании мощей святых угодников Божьих»; «О призывании святых в молитве» и многое другое [Кунцевич 1, 116].

В своих беседах он использовал большое количество цитат из Священного Писания, которые как прямо, так и косвенно доказывали истинность православия, им умело сопоставлялись тексты, ставились акценты. Для иллюстрации мыслей он приводил толкования святых отцов, размышления богословов, разъяснял смысл буквально каждого слова. Например, в одной из переписок с сектантами была достаточно серьезная дискуссия о разнице двух фраз: «христианин спасается без дел» и «христианин спасается независимо от дел» [Кунцевич 2, 37]. Кунцевич был противником того, что сектантам нужно доказывать, что они еретики, запрещать им на этом основании ссылаться на Писание (как выражались некоторые миссионеры «вырывать Писание из рук» [Кунцевич 3, 16]) и оказывать давление авторитетом Церкви и ее Преданием.

Примером характера и духа его миссионерской деятельности может также служить записка из журнала «Ревнитель», которая была адресована баптисту Д. В. Зайцеву:

...В прозвищах и порицаниях своих собеседников я не упражняюсь, но иногда невольно это выходит. Будем стараться избегать всего личного и оскорбительного. Действительно, наша цель — выяснить истину через живой и искренний обмен мнений, а также цель: такими беседами заинтересовать полемикой широкие круги общества... За признательность мне... <...> ...а также за готовность еще много раз беседовать с нами искренно благодарю [Кунцевич 5, 16].

Учитывая выше сказанное, можно отметить, что миссионерским подходам по отношению к сектантам не хватало того важного, что можно было бы позаимствовать у некоторых миссионеров внешней миссии того времени: умения понимать духовные нужды своей аудитории, быть к ней близкой по языку, мышлению и даже быту, быть гибкими, а самое главное, опоры на евангельские основания в благовестии, готовности любить свою паству, пусть еще и не обратившуюся ко Христу. Как говорил епископ Архангельский Иоанникий (Казанский):

Миссия — это служение делу евангельской проповеди, распространения христианства как не знающим совершенно Христа, так и среди имеющих неправильное о



Нем и Его деле понятие. Миссия, следовательно, есть апостольское служение, и, как таковое, она должна носить в себе все свойства и признаки его. Посылая на проповедь апостолов, Господь заповедал им не брать даже и посоха, значит, единственным средством к проповеди для них должно было быть одно слово. Кто же не будет слушать этого слова, тех не принуждать и не приневоливать к нему<sup>35</sup>.

У архиепископа Новгородского Гурия (Охотина) мы встречаем:

Евангелие заповедует беспредельную любовь ко всякому человеку, какой бы веры он ни был. Заботясь о привлечении в свою ограду всех людей, Церковь не может употреблять никаких мер воздействия, кроме тех, какие налагает на нее христианская любовь и кротость... Не надлежит ли в настоящее время усугубить меры христианской любви по отношению к вероисповеданиям, отторгшимся от Православной Церкви, чтобы облегчить им возвращение в лоно ее<sup>36</sup>.

Итак, рассматривая противосектантскую деятельность Л. З. Кунцевича, в том числе на примере основного ее инструмента — проведении миссионерской беседы, можно сделать вывод, что он определял для себя две миссионерские задачи: возвращение инославных в лоно церкви и ограждение православных от отпадения в секты. Последнюю задачу он озвучивал как приоритетную. Его взгляды менялись с течением времени, так как он не видел эффекта от предложенного на миссионерских съездах подхода. И хотя, с одной стороны, он трудился в рамках общепринятой парадигмы, использовал стандартные миссионерские методы, но с другой стороны, характер его миссии был ориентирован на просвещение и диалог.

### Источники

1. *Кунцевич 1* = Кунцевич Л. З. Пособие при беседах с баптистами, молоканами и другими сектантскими рационалистами. Ахтырка, 1911. 116 с.
2. *Кунцевич 2* = Кунцевич Л. З. «Лакомые куски» баптистов при свете здравого учения. Ответ на «отзыв» Д. Мазаева. Новочеркасск, 1910. 51 с.
3. *Кунцевич 3* = Кунцевич Л. З. Общий очерк баптизма и о миссионерских мерах борьбы с ним. Воронеж : Типо-лит. Губ. правл., 1913. 23 с.
4. *Кунцевич 4* = Кунцевич Л. З. Дневник миссионера // Ревнитель: ежемесячный народно-миссионерский журнал. Воронеж, 1914. № 3.
5. *Кунцевич 5* = Кунцевич Л. З. От редактора // Ревнитель: ежемесячный народно-миссионерский журнал. Воронеж, 1916. № 2.

### Литература

1. *Архангелов* = Архангелов С. А. Среди раскольников и сектантов Поволжья : Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб. : Тип. П. П. Сойкина, 1899. 176 с.

<sup>35</sup> Цит. по: [Кравецкий, 57].

<sup>36</sup> Цит. по: [Кравецкий, 56].

2. *История России* = История России : XX век : Как Россия шла к XX веку : От начала царствования Николая II до конца Гражданской войны (1894–1922) / Под ред. А. Б. Зубова. Том I. М. : Эксмо, 2016. С. 104.
3. *Кравецкий* = Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М. : Духовная библиотека, 2012. 712 с.
4. *Фирсов* = Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 г.). М. : Духовная библиотека, 2002. 623 с.
5. *Эфрон* = Эфрон (Литвин) С. К. Миссионеры и начетчики. М., 1908. 101 с.

**Олег Викторович Котов**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Сщмч. Онуфрий (Гагалюк) и его подходы к осуществлению миссионерской деятельности в Русской православной церкви в 1920–1930-е годы**

Статья посвящена обзору и анализу миссионерских взглядов священномученика Онуфрия (Гагалюка) архиепископа Курского и Обоянского. Иеромонах Онуфрий был преподавателем истории миссии в миссионерской семинарии, участвовал в предсоборном движении в области миссии, а в своем архиерейском служении воплощал принципы устройства миссии, прозвучавшие на Поместном Соборе РПЦ 1917–1918 гг. и в предсоборной подготовке. В условиях внезапно обрушившейся агрессии государства и общества на церковь владыка смог найти новые подходы к устройению миссии, предлагая активную парадигму миссии и открывая возможность священнодействия в области миссии для всех членов церкви. В работе приводится сравнение взглядов сщмч. Онуфрия с решениями Поместного Собора 1917–1918 гг. в области миссии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссия, новомученик, священномученик, Онуфрий (Гагалюк), Поместный Собор 1917–1918 гг., гонения, большевизм, борьба с обновленчеством.

Кризис синодального периода в истории церкви и соответствующего подхода к миссионерской деятельности обнажил себя после революционных событий 1917 г. [Фриз, 33]. Начавшиеся вскоре гонения на церковь поставили перед ней вопрос о выработке нового подхода к миссионерской деятельности в условиях нарастающей пропаганды безбожия. Инерция в области миссии и в целом в области церковных реформ была настолько велика [Митрофанов, 8], что ожидаемый всей церковью Поместный Собор 1917–1918 гг. не смог решить накопившихся проблем, а всего лишь наметил русло необходимых изменений, которые стали востребованы зарождающейся «постконстантиновской» эпохой<sup>37</sup>.

Примером деятельности пастыря и миссионера «нового», послереволюционного времени является служение архиепископа Курского и Обоянского сщмч. Онуфрия (Гагалюка). После владыки остались его научные труды, в которых изложены миссионерские взгляды преосвященного в деле собирания церкви, которые явились основой для изучения и анализа. Поэтому представляется интересным на основе трудов сщмч. Онуфрия рассмотреть его подходы к осуществлению миссионерской деятельности, чтобы увидеть, насколько деяния Поместного Собора 1917–

---

<sup>37</sup> Имеется в виду период подчинения церкви государственным интересам, начиная с политики Константина Великого. О такой периодизации см.:

- 1) Кочетков Георгий, свящ. Братства как явление постконстантиновской эпохи // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 30. С. 239–246.
- 2) Филиппов Б. А. Папа Франциск, II Ватиканский собор и новая модель Католической Церкви // Вестник ПСТГУ. 2016. Серия 2 : История. История РПЦ. № 1 (68). С. 102–119.
- 3) См.: Болотов В. В. Лекции по Истории Древней Церкви. С. 133. URL: <https://puhtitsa.ee/library/docs/Bolotov.pdf> (дата обращения: 01.02.2021). У Болотова обозначен как «послеконстантиновский период».

1918 гг. в области миссии были восприняты церковью в 20–30-х гг. и насколько они помогли решить поставленные временем проблемы.

Прежде чем перейти к рассмотрению взглядов сщмч. Онуфрия, следует сказать несколько слов о его пути. Архиеп. Онуфрий родился на польской земле в 1889 г, в семье лесника, рано остался без отца. С раннего детства решил стать епископом. С юности его увлекала личность ап. Павла, он с юношеских лет любил читать его послания. Получил академическое образование в Санкт-Петербургской духовной академии, где приобрел миссионерский опыт при посещении ночлежек вместе с другими студентами. После обучения в 1915–1919 гг. был преподавателем церковной истории и истории миссии в Пастырско-миссионерской семинарии при Григорие-Бизюковском монастыре Херсонской епархии [*Иустин*, 1]. В феврале 1923 г. хиротонисан в еп. Елисаветградского. Много раз подвергался аресту. С 1923 до 1927 года управлял двумя епархиями, не покидая Харькова. С 1927 по 1929 г. отбывал ссылку в Кудымкаре. В 1929 г. назначен епископом Старооскольским, а в 1933 г., после очередного заключения, — архиепископом Курским и Обоянским. В 1935 г. арестован и направлен в Хабаровский край, где в 1938 г. был расстрелян [*Русин*, 3–7].

Сщмч. Онуфрий не оставил какого-то систематического сочинения о миссии, однако почти в каждом своем труде он упоминает то о целях миссии, то о ее качестве, о форме, о миссионерах, проповедниках, а также об их подготовке. Он во многом является наследником упомянутого выше традиционного для русской церкви XIX в. — «Синодального подхода» в области миссии. Однако в его трудах достаточно легко увидеть, что он все же переступает черту синодальной эпохи. Отличие в том, что архиеп. Онуфрий ставит заботу о спасении человека во главу угла своей миссионерской деятельности, поэтому его миссионерские взгляды во многом адекватны окружающей его реальности и требованиям времени.

### **Определение миссии в трудах сщмч. Онуфрия**

Преосвященный Онуфрий так определяет содержание миссионерской деятельности:

Помочь человеку в беде — святое, славное дело. Сохранить жизнь от опасности — еще выше. Но нет более великого и важного дела в мире, как спасти душу человеческую от греха и вечных мук и привести ко Христу Богу и блаженной нескончаемой жизни в Царстве Небесном» [*Онуфрий*, 1, 151].

Во взглядах владыки Онуфрия можно увидеть «синергийный» принцип православной миссии [*Бондаренко*, 68]: «миссия — это дело церкви» [*Бош*, 222], а не отдельных миссионеров [*Антоний*, 56]. «Кто решается проповедовать христианскую веру без благословения Церкви Православной — тот самочинник и лишается благодатной помощи Божией в своем деле» [*Онуфрий*, *Письма*. 266]. Цель миссионерской деятельности он определяет вполне в традиционном и для имперского сознания смысле: «распространить святую православную Христову веру во всех концах

земли, сделать возможно большее число людей наследниками блаженной жизни в Царстве Христовом». [Онуфрий, 1, 123]. А также задачу миссии он формулирует очень похоже на «Правила об устройстве внутренней миссии», принятые в 1908 г. [Кравецкий, 5], однако, вместо представления о миссии как о защитной функции церкви, владыка делает акцент на перевоспитании «всех обидчиков, озлобленных врагов против веры и Церкви» [Онуфрий, 1, 144] и добавляет совершенно новое слово для этого подхода: «если потребуется, христианин отдаст жизнь свою и за невера, его ненавидящего» [Онуфрий, 1, 238].

Взгляд архиепископа Онуфрия на миссию также не совсем вписывался и в представления Поместного Собора 1917–1918 гг. Хотя, надо сказать, что какого-либо определения миссии Собор не дал<sup>38</sup>, Отдел внутренней и внешней миссии занимался второстепенными вопросами, по большей части организационного порядка [Кравецкий, 10]. Собор в своем большинстве придерживался функциональной парадигмы миссии, где миссия рассматривается как отдельная функция церкви, в то время как сщмч. Онуфрий говорил в своих трудах об активном взгляде на миссию, в котором жизнь церкви и всего мира зависят от миссии.

### **Определение миссионера в трудах сщмч. Онуфрия**

Поэтому, в отличие от традиционного понимания, владыка Онуфрий видел миссионером не только священников, но и вообще «всякого последователя Спасителя» [Онуфрий, 1, 90], как носителя определенного служения. «Не только пастырям, но и всем верующим христианам — говорить немолчно о святой вере нашей и жизни христианской всем неверующим и развращенным» [Онуфрий, 1, 284]. Развивая мысль о служителях в деле миссии, он разбивает традиционное представление и заключает, что женщины могут быть такими служителями [Онуфрий, 1, 497].

### **Решение Собора о миссии всей церкви и служении женщин**

Идея о миссии всей церкви, а не только клириков и профессиональных миссионеров была «очень эффективной и соответствовала духу времени» [Кравецкий, 79]. V Миссионерский съезд 1917 г., на котором присутствовал сщмч. Онуфрий, принял решение о необходимости всех трех видов миссии — «народно-приходской», «пастырско-приходской» и «профессиональной». [Обер-прокурор, 169–177]. Несмотря на горячую полемику [Кузнецова, 35], Собор, следуя направлению, которое задал миссионерский съезд 1917 г., призвал к усиленным проповедническим трудам не

<sup>38</sup> Собор представлял миссию «в узком смысле, не включая сюда ни вопросы церковного проповедничества, ни просветительскую деятельность среди православных» [Кравецкий, 10]. При рассмотрении миссии в широком смысле понятия, следует прибавить к решениям Отдела о миссии еще и решения других отделов: определение «О православном приходе», определение «О церковном проповедничестве», послание «возлюбленным о Господе благовестникам слова Божия среди инородческих племен», определение «О возстановлении празднования дня памяти всех святых Российских», и еще целый ряд определений и документов [Смулов, 705–706].

только священников, дьяконов и псаломщиков, но и способных к проповедничеству благочестивых мирян, которые, однако, должны иметь благословение.

Право проповеди даруется мирянам при трех условиях: мирянин-проповедник должен отличаться благочестием, иметь благословение архиерея и разрешение местного священника, а также должен посвящаться в стихарь и получить звание «благовестника» [*Дестивель, 192*].

Собор подчеркивает, что благодаря таким качествам, как связь с жизнью, понятный язык, просвещенность проповедующего, проповедь может иметь и миссионерское звучание (особенно во время крещения, венчания и отпевания). Рассмотренные выше решения Поместного Собора и сочинения о миссии владыки Онуфрия позволяют судить о том, что взгляды священномученика во многом продолжают определения Собора о проповеди, так как сам не только при каждой возможности произносил за богослужением проповеди, но и призывал к проповеди как клириков, так и мирян! По сути преосвященный Онуфрий призывает к «всемирной миссии» через проповедь в том числе, принятой на Соборе за норму.

Призывая женщин к проповеди и отмечая в них даже большие способности в деле миссии, чем у мужчин, владыка Онуфрий вполне следовал Определению Собора «О привлечении женщин», где указывалось на то, что женщины имеют право «занимать должности во всех епархиальных просветительных, благотворительных, миссионерских... <...> ...учреждениях» [*Священный Собор, 47*]. При этом миссионерская деятельность женщин предполагалась исключительно вне стен храма и во внебогослужебное время.

### **Требования к миссионеру в трудах сщмч. Онуфрия**

Святитель однако понимал, что всемирной миссии требуется определенная подготовка и поэтому он предъявляет следующие требования к миссионеру:

...Знать учение Церкви Божией и проповедовать не по своему смыслению, а на основе слова Божия и творений святых отцов (19 правило VI Вселенского Собора). Но от всякого проповедника требуют и личных усилий, а также ответа на современные недоразумения в вопросах жизни и веры [*Онуфрий, 2, 105*].

Качества миссионера определяются им по Мф 10:16: «чистосердечие, незлобие, отсутствие всякого лукавства, чистота, целомудрие во всем» [*Онуфрий, 1, 45*], а также исходя из подражания апостолам:

...Огненная ревность о славе Божьей, самоотвержение, даже до смерти, при проповедовании слова Божия, их любовь до мучений к Богу Спасителю, их необычайное терпение скорбей и болезней [*Онуфрий, 1, 106*].

### **Решение Собора о приходе как о миссионерском центре**

В «Отделе о богослужении, проповедничестве и храме» Собор определил приход центром служения словом, чему был посвящен документ «Определение о церков-

ном проповедничестве». Из решений Собора следует сделать вывод, что *центром миссии* для участников собора является *приход*. То есть в деле миссии предполагалось участие прихода в целом вместе со всеми его членами — клириками и мирянами. Следует сказать, что впервые указанное представление о приходе закрепились только на особом совещании Синода о миссии в 1908 г. До этого в деле миссии участвовал только священник, при этом эпизодически<sup>39</sup>. Приходской миссией руководит местный архиерей, который совершает ее совместно с клиром и мирянами, и именно на нее ориентирована жизнь прихода.

В таком целостном подходе, представляющем миссию как всеобъемлющее дело прихода, заключалась абсолютная новизна Собора в этом вопросе [Лавренова, 124].

Владыка Онуфрий в данном вопросе явился продолжателем решений Поместного Собора, но при этом развивал решение о приходе, как *миссионерском центре*, предлагая храм и богослужения сделать максимально привлекательными для людей, даже в суровых условиях гонений на церковь. Однако в своих трудах священномученик идет дальше определений Собора и пишет, что поле миссии «не только в храме, а и на всяком месте, где придется: где есть души неверующих, не знающих Бога или сомневающихся» [Онуфрий, 1, 28].

### **Решение Собора о миссионерских кружках**

Форму миссии Собор видел в виде миссионерских кружков, курсов, школ, пунктов, братств, деятельность которых должна наполнить эту область жизни церкви конкретным содержанием и действием [Собрание постановлений, 3, 46; 1, 22; 4, 38]. Дополняет эту практику принятый на Соборе приходской устав, в котором приходу определено выходить за границы своей территории и «идти в народ» через «летучие библиотеки, внебогослужебную проповедь, беседы, проповеднические выезды». Приход определяется Собором не только как место богослужения, но и как собирающий центр, устраивающий жизнь в более широком смысле.

При приходе могут быть организованы курсы (певческие, общеобразовательные, профессиональные), содержаться библиотеки и просветительские дома, музеи и кружки, кооперативы, пожарные дружины и пасеки, различные профессиональные общества [Собрание постановлений, 3, 22, 31].

Приход должен стать центром притяжения людей, местом для миссии. Владыка и здесь следует решению Собора, считая, что миссионерскую жизнь следует устраивать не только на конкретном приходе, но и вне прихода, так как с усилением гонений и закрытием храмов приход мог перестать существовать, но миссионерская деятельность не должна была прекратиться. Сам он в условиях ссылки переходит от устной проповеди к эпистолярному жанру, призывая к этому и других

<sup>39</sup> См.: [Обер-прокурор].

архиереев, и, по сути, распространяет свою проповедь в форме таких «летучих библиотек».

### **Формы миссии в условиях гонений на церковь**

С каждым годом давление на церковь усиливалось, в мае 1929 года XIV Съездом советов любая катехизическая и миссионерская деятельность была определена как противозаконная<sup>40</sup> [Штриккер, 312]. В это время в условиях почти полной изоляции владыка Онуфрий переходит к письменной проповеди и составляет более 300 трудов.

Конечно, устная проповедь имеет главное значение... <...> Но и самое красноречивое слово скоро забывается. Притом часто является сильное желание у верующего почитать у себя на дому что-либо из области веры. В этом отношении необходимо письменное наставление. Если устное слово возбуждает веру у молящихся, то письменное усугубляет ее, утверждает. О важности письменной проповеди апостол славянских христиан Кирилл говорил: «Проповедовать только устно — все равно что писать на песке» [Онуфрий, 1, 100].

Законы враждебного государства никак внутренне не ограничивали святителя, он писал, что «никто — ни сатана, ни люди — не имеют права мешать проповедникам учения Христова. И благовестники-христиане, покорные внешним властям в области гражданской, никак не могут слушать тех, кто зовет их отказаться от Бога и от подвига проповеди о Боге... <...> Здесь уже благовестники христианские не делают никакого преступления, напротив, великое добро» [Онуфрий, 1, 148]. Также указывает, что здесь может возникнуть «узость понимания церковного дела: лелеяние родины паче церковного дела» [Онуфрий, 1, 52].

### **Содержание миссионерской проповеди**

Вследствие сложившегося в 20-е годы коллаборационистского с богоборческой властью обновленчества, владыка в своих трудах много внимания уделяет борьбе с расколами, используя при этом воинствующую риторику по отношению к раскольникам: «А кто, зная истину православия, все же идет против нас ради своей карьеры и грубых животных инстинктов — тот человек с сожженной совестью. Таковы все современные раскольники: обновленцы, григориане и другие, явно и тайно раздирающие хитон Христов — Его Церковь». Судя по всему, суровые условия взаимоотношений с обновленцами заставляли владыку продолжать основную для поздней синодальной системы форму миссии — контрмиссию [Власенко, 3]:

Ибо вся жизнь вне Церкви не только открытых безбожников, но и именующих себя христианскими религиозными обществами направлена или к искоренению на земле Царства Христова (безбожие, мусульманство и другие), или к замене

<sup>40</sup> «Всякая... <...> пропагандистская и агитационная деятельность церковников и религиозников (и тем более “миссионерская”) не может рассматриваться как деятельность, разрешенная им законом о религиозных объединениях».



подлинного Христова Царства — искаженным царством, с земным плотским оттенком (католичество, обновленчество и другие расколы и секты). Нести людям истинным незатемненным светом Христов, утверждать и распространять на земле истинное, благодатное Царство Христово (Ин 18:36–37) — удел Православной Христианской Церкви [Онуфрий, 1, 104].

Однако с усилением гонений со стороны власти акценты в трудах священномученика Онуфрия меняются, все чаще появляются мысли о любви как об основной силе миссионера, в том числе по отношению к раскольникам и сектантам.

Когда православный миссионер беседует с упрямым, упорным раскольником или еретиком, каким образом он может направить его на путь истины? <...> А сие может только миссионер любящий, сострадающий душе, молящийся усердно о ней Богу и привлекающий на раскольника или еретика милость Божию, его вразумляющую [Онуфрий, 1, 286].

В поздних своих сочинениях он начинает ставить акцент на мученичестве как основном христианском свидетельстве.

Когда неверующие гонители увидят непоколебимую стойкость православных христиан, запечатленную кровью, тогда некоторые из них, способные к восприятию истины Божией, несомненно, станут в ряды исповедников Христовых, как то было с древними язычниками, которые, видя веру христиан, сами становились из мучителей последователями Христовыми [Онуфрий, 1, 384].

### **Заключение**

В результате анализа взглядов сщмч. Онуфрия (Гагалюка) в его многочисленных трудах можно увидеть, как менялись представления о миссии в церкви после революционных событий и какие решения Поместного Собора 1917–1918 гг. в области миссии оказались жизнеспособными и приносящими плод.

Надо согласиться со многими исследователями, что Поместный Собор 1917–1918 гг. не сразу и только отчасти отреагировал на ситуацию отсложения большинства бывших граждан Российской Империи от формальных границ церкви после революционного переворота. Стремительные изменения в жизни страны вели к тому, что некоторые решения Собора оказывались устаревшими уже в момент их принятия. Однако все же на Соборе и в предсоборный период были затронуты вопросы и приняты решения, которые позволили церкви сохранить свою внутреннюю свободу, в том числе в области миссии в условиях новых гонений.

Несмотря на то, что, на первый взгляд, сщмч. Онуфрий в целом был преемником решений Поместного Собора, однако по существу его взгляды все же различались. Главное отличие в понимании того, что такое миссия и кто ее осуществляет. В отличие от Собора, который представлял миссионерскую деятельность как «выделенную в специальное направление», сщмч. Онуфрий считал, что не должно быть понимания миссии, как отдельного направления, миссия — это общее дело всех верных членов церкви. Владыка Онуфрий был миссионером с активным под-

ходом в миссии, считая, что каждый миссионер, а значит верный член церкви, должен был подражать апостолам в деле распространения христианства.

Активная всенародная миссия, служение женщин как миссионеров и проповедников, представление о приходе как о миссионерском центре, который выходит за пределы храма — все это новые тенденции в области миссии, которые воспринял священномученик Онуфрий (Гагалюк) из предсоборной подготовки или из деяний самого Собора, и, судя по его трудам, воплощал их в своей церковной деятельности.

Безусловно, облеченность в высокий сан накладывала отпечаток на служение преосвященного Онуфрия. Из трудов владыки видно, что он воспринимает себя как организатора миссионерского процесса. В этом мы видим влияние синодальной эпохи церкви. Но вместе с тем сщмч. Онуфрий не только организует процесс, но и дает импульс для распространения миссии чадам из своей паствы. Следует сказать, что сщмч. Онуфрий не дистанцируется от своей паствы в деле миссии и проявляет себя как один из тех, кому поручено дело свидетельства о Христе. Владыка Онуфрий вдохновляет на миссионерскую деятельность свою паству и тех, кто соприкасается с его трудами. Ранние работы священномученика Онуфрия содержат методические указания по становлению миссионера и пониманию им целей и задач миссионерского служения, которые актуальны и в наше время<sup>41</sup>. Также в своих сочинениях владыка задумывается о качестве и конкретных формах проповеднической и миссионерской деятельности. В поздних своих трудах, написанных после установления властью тотального контроля над церковью, все больше звучит тема мученичества, как форма свидетельства гонителям о подлинной вере Христовой. Новизна подхода владыки Онуфрия в деле миссии состоит в том, что он не ориентируется на старые схемы, не использует функциональный подход к объекту миссии, а заботится о спасении адресата, к которому обращается.

Чуткость к веяниям времени — одно из принципиальных качеств миссионера. Владыка Онуфрий явился в свое время миссионером нового типа, который не ждал, пока церковь как институция утвердит свершившуюся смену эпох, а искал реализации своего призвания в деле миссии даже в условиях жесткого контроля и репрессий и вдохновлял на раскрытие дара свидетельства о Христе окружающих. Восприняв последствия отделения церкви от государства, он понял, что церковный народ теперь, в отличие от «константиновского» периода истории церкви, свободен для активного действия несмотря на все гонения. И эту свободу священномученик видел как необходимую для воплощения именно в миссии.

Святителю Онуфрию удалось совместить православный взгляд на дело миссии, понимаемый как дело всей церкви и при этом предложить для своей паствы не пас-

<sup>41</sup> В 2019 г. на основании высказываний сщмч. Онуфрия составлено методическое пособие для миссионеров: Дулевич А. И. «Если мы умолкнем, то кто будет говорить?» Методическое пособие по ведению миссионерской деятельности, составленное по творениям священномученика Онуфрия (Гагалюка), архиепископа Курского и Обоянского. М. : Три сестры, 2019. 64 с.

сивный подход, заключающийся в спасении себя (как это распространено повсеместно и до сих пор в Русской Православной Церкви), но призывал «всякого последователя Спасителя» к активной проповеди ко всем тем, кто выпал за границы Православной Церкви, что, по всей видимости, является отличительной чертой миссионерской парадигмы «постконстантиновского» периода нашей церкви.

### Источники

1. *Онуфрий, Письма* = Онуфрий (Гагалюк), сщмч. Письма и статьи. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/11467-Письма-и-статьи.pdf> (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Онуфрий* = Онуфрий (Гагалюк), сщмч. Творения : В 2 т. Тверь : Булат, 2005. 512 с.

### Литература

1. *Антоний* = Антоний, митр. Миссия Русской Православной Церкви в прошлом и настоящем // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 5. С. 49–57.
2. *Бондаренко* = Бондаренко Л. Ф. О главных принципах православного миссионерства и их проявлении в деятельности Алтайской Духовной миссии // Вестн. Том. гос. ун-та. 2009. № 324. С. 68–70.
3. *Бош* = Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги и парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб. : Христианское общество «Библия для всех», 1997. 640 с.
4. *Власенко* = Власенко И. Контрмиссия в РПЦ в конце XIX — начале XX века (1887–1918 гг.) // XIX Сретенские чтения: Секция миссиологии, катехетики и гомилетики. 2013. URL: <http://hvestnik.ru/pdf/kontrmissiya-vlasenko.pdf> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Дестивель* = Дестивель Иоакимф, свящ. Поместный собор Российской Православной церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М. : Крутицкое подворье, 2008. 307 с.
6. *Деяния* = Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 8. М. : Новоспас. монастырь, 1999. 260 с.
7. *Иустин* = Иустин (Юревич), иером. Священномученик Онуфрий (Гагалюк) в Григории-Бизюковом монастыре: 1915–1921 гг. URL: <http://hvestnik.ru/pdf/onufriy-bizukovsiy-monastir.pdf> (дата обращения: 01.02.2021).
8. *Кравецкий* = Кравецкий А. Церковная миссия в эпоху перемен: Между проповедью и диалогом. М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2011. 712 с. (Церковные реформы: Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX в.).
9. *Кузнецова* = Кузнецова С. Е. Дискуссия о проповеди в церковном собрании (на материалах отзывов епархиальных архиереев, Предсоборного присутствия и Поместного собора 1917/1918 гг. Православной Российской Церкви) // Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки Теология (уровень бакалавриата). М. : СФИ, 2018. 72 с.
10. *Лавренова* = Лавренова М. В. Миссионерская деятельность приходов Тверского благочиния Тверской епархии в 1991–2011 годы в свете решений Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 годов // Свет Христов просвещает всех:

- Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2014. № 11. С. 124–134.
11. *Митрофанов* = Митрофанов Г., свящ., Рогозный П. Церковь в 1917-м году // Диалоги ОБ: Октябрьские. СПб. : Открытая Библиотека, 2017. 22 с. URL: <http://hvestnik.ru/pdf/cerkov-1917-dialogi-ob.pdf> (дата обращения: 01.02.2021).
  12. *Обер-прокурор* = Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб., 1911. С. 169–177.
  13. *Русин* = Русин В., иерей. Священномученик Онуфрий. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Onufrij\\_Gagaluk/svjashhennomuchenik-onufrij/](https://azbyka.ru/otechnik/Onufrij_Gagaluk/svjashhennomuchenik-onufrij/) (дата обращения: 01.02.2021).
  14. *Священный Собор* = Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. : Вып. 1–4. М. : Новоспас. монастырь, 1994.
  15. *Смулов* = Смулов А. М. Программа развития миссии в решениях Всероссийского Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. // Гуманитарное пространство. 2019. № 5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/programma-razvitiya-missii-v-resheniyah-vserossiyskogo-pomestnogo-sobora-rpts-1917-1918-gg> (дата обращения: 01.02.2021).
  16. *Собрание постановлений* = Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. Репр. воспроизведение изд. 1918 г. М. : Новоспасский монастырь, 1994–1996. 186 с.
  17. *Фриз* = Фриз Г. «Воцерковление» 1917 года: церковный кризис и приходская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. №1–2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/votserkovlenie-1917-goda-tserkovnyy-krisis-i-prihodskaya-revoljutsiya> (дата обращения: 01.02.2021).
  18. *Штриккер* = Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М., 1995. Кн. I. 400 с.

**Мargarита Сергеевна Максимова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Актуальная миссионерская проповедь на примере архимандрита Спиридона (Кислякова)**

В статье рассматривается миссионерская проповедь архим. Спиридона Кислякова, выявляются ее особенности, исследуются основные темы. Отмечается, что содержание проповеди о. Спиридона зависит от адресата. Также в работе анализируются его подходы и формы миссии.

**Ключевые слова:** миссия, Спиридон Кисляков, подходы миссионерской проповеди, содержание миссионерской проповеди, проповедь арестантам, проповедь иноверцам, «внутренняя» миссия.

Архим. Спиридон Кисляков известен как один из самых выдающихся миссионеров русской православной церкви в XX в. Несмотря на это, опыт его миссии недостаточно изучен в нашей стране. На это указывает отсутствие научной и художественной литературы о жизни и служении миссионера. Однако стоит отметить, что о деятельности архим. Спиридона написан ряд научных статей и бакалаврские работы в Свято-Филаретовском институте. Также можно отметить возрастание интереса к личности о. Спиридона в силу того, что за последние 3 года было издано несколько его трудов. Данная работа написана, основываясь на дневнике о. Спиридона «Из виденного и пережитого», а также на его книгах «Исповедь священника перед церковью», «Нерчинская каторга» и «Я хочу пламени. Жизнь и молитва».

Миссионерская проповедь архим. Спиридона Кислякова была обращена к различным слоям населения, представителям разных культур и религий, людям разного социального положения и статуса. Для каждого человека отец Спиридон находил личный подход, подбирая слова необходимые именно для того, кто находился перед ним.

Можно выделить три основные группы людей, к которым была обращена миссионерская проповедь отца Спиридона: инородцы (соответственно, и иноверцы), номинальные христиане («внутренняя миссия») и арестанты (среди арестантов встречались как крещенные (но нуждающиеся в миссии), так и неверующие, и иноверцы. Однако их объединял особый социальный статус и ментальность, в связи с чем проповедь о. Спиридона отличалась от проповеди свободным людям.

Можно отметить некоторые особенности и определенные темы миссионерских проповедей *иноверцам*. Отец Спиридон начинал свою проповедь с Единого Бога и сотворения мира, так как язычников было важно в первую очередь посвятить в монотеистическую веру. После он говорил о том, что Бог послал Своего Единородного Сына ради спасения человечества, также говорил о человеческой жизни Хри-

ста и Его спасительной жертве. Лишь затем миссионер переходил к учению Христа, акцентируя особое внимание на нагорной проповеди [Кисляков 1, 48].

Проповедь отца Спиридона *христианам* связана с его представлением о состоянии христианской церкви. В своих дневниках он упоминает о духовном кризисе русской православной церкви. Особенный акцент он делает на двойственной жизни христиан, которая заключается в том, что христиане одновременно принадлежат Самому Христу и Князю мира сего, т. е. государственно-языческому правительству [Кисляков 2, 194]. Архим. Спиридон видел в этой двойственности мировой трагизм всей христианской жизни [Кисляков 2, 194]. Он приходит к тому, что сами христиане не знают Христа и нуждаются в проповеди о Нем. Так, его проповедь была обращена к формально верующим и номинальным христианам, которые фактически находились в канонических границах церкви, но не имели полноты веры во Христа и полноты церковной жизни. В связи с этим он проповедует христианам о целостности жизни во Христе, о Церкви, проповедует Царство Божие, жизнь по Нагорной проповеди, законы внутренней и духовной праведности, говорит о смыслах и приоритетах жизни христианина. Также он призывает христиан отрезвиться от зла и отказаться от земных идолов, покаяться и осознать опасность такой жизни и вернуться ко Христу. Так, Спиридон Кисляков отмечает, что «христианин живет на земле только для того, чтобы своей жизнью продолжать дело Христа» [Кисляков 2, 207]. Таким образом, основная тема проповеди христианам — Царство Божие, которое есть «соборная, братская, творческая воля христиан, растворенная исключительно в волю Божию, здесь же, на земле» [Кисляков 2, 207].

Значительное место в жизни архим. Спиридона Кислякова занимала миссионерская проповедь среди *арестантов*. Основные темы проповедей Спиридона Кислякова в тюрьмах — покаяние, изменение жизни, жизнь по Евангелию, спасение во Христе, любовь Христова ко всем людям без исключения. Миссионер старался донести арестантам то, что для Бога все люди равны и ценны, что Бог любит и милует абсолютно всех, как самых закоренелых грешников, так и самых великих святых [Кисляков 1, 64]. Также он делал акцент на том, что Христос пришел именно ради спасения грешников:

Христос таковых и пришел на землю спасать, как вот ты и я. Ведь нет ни одного святого, который бы не грешил перед Богом, и нет ни одного грешника, который не творил бы когда-нибудь добра [Кисляков 3, 301].

Так, архим. Спиридон был уверен, что Царство Божие открыто для всех, даже для узников, но войти в него можно только путем покаяния [Кисляков 1, 102–103].

Тема покаяния крайне важна и звучит практически в каждой проповеди заключенным, так как отец Спиридон понимал, что изменение жизни через покаяние очень непросто и может занимать продолжительное время. Так, он учил арестантов каяться: говорил о важности вспомнить все грехи с самого раннего детства, каяться при самоунижающих чувствах, больше внимания уделять самым тяжким и постыдным грехам и это будет «первым духовным лекарством» [Кисляков 3, 311].

В некоторых случаях отец Спиридон предлагал покаяться публично перед всеми арестантами, так как это крайне радикальное средство против застарелых грехов [Кисляков 1, 122–123]. Второе духовное лекарство, по мнению миссионера, это приобщение к Священному Писанию, и третье — покаянная молитва. Таким образом отец Спиридон помогал заключенным обрести свободу от оков греха, обрести мир с совестью и с Богом.

Также отец Спиридон свидетельствовал о том, что Бога необходимо искать прежде всего в самом себе и если Его там нет, то нужно эту старую жизнь разрушить в себе и начать новую, в которой был бы Бог. Так он говорил о единственном пути познания Бога: «Бог вне нас есть, только дает нам о Себе знать изнутри нас самих» [Кисляков 1, 89].

Кроме этого миссионер много свидетельствовал узникам о Христе и о Его жизни и призывал подражать Ему. В связи с этим он проповедовал о том, что жизнь христианина должна быть цельной и богоподобной и тогда в ней не будет лжи, фальши, соблазнов. Здесь же он говорил об Истине, которая есть «беспрестанное усыновление себя Богу» [Кисляков 3, 325]. Для этого необходимо добровольное и бесповоротное решение следовать за Христом и исполнять Его заповеди. Миссионер ставил Христа в пример и Его любовь к врагам [Кисляков 1, 80]. На общих проповедях отец Спиридон взывал:

Узники мои! Я взываю к вам, топите ваши скорби, ваши страдания, ваши муки в волнах вашей любви к Христу. Ради Христа можно отречься от всего и даже от самого себя. Он есть наше утешение, наше воскресение, наше нахождение самих себя в Нем [Кисляков 1, 87].

Он свидетельствовал, что там, где есть Христос, нет места греху.

Говоря о подходах миссионерской проповеди архим. Спиридона Кислякова можно отметить, что они крайне личностные и неформальные. Он никогда не допускал в себе неприязни к людям, а также старался помочь не только словом, но и делом. Его главным оружием были любовь и дар слова, который никого не мог оставить равнодушным.

Сам отец Спиридон определяет метод своей миссии, как «подход к душе», который заключается в единстве слова и жизни. Он пишет: «Подход христианский к душе человеческой — это деятельная бескорыстная любовь!» [Кисляков 1, 55].

Личный подход миссионер находил как к иноверцам, так и к арестантам, которые были основными адресатами его миссионерской проповеди.

Отношение к миссии иногородцам у архим. Спиридона менялось с течением времени. В начале своей миссионерской деятельности он стремился к крещению как можно большего количества иноверцев. Своей цели он быстро достигал благодаря пламенным проповедям, многие каялись и крестились сразу же после его слов. Однако очень скоро он меняет свое отношение. Отец Спиридон сталкивается с огромной проблемой — крещение остается формальным. Такое обращение людей ко Христу, по мнению отца Спиридона, есть увечье человеческих душ, а миссионеры,

которые совершают такое крещение — палачи [*Кисляков 1, 47–48*]. Так он решил только проповедовать им Христа и Евангелие, оставляя попечение о крещении за другими служителями.

Основной подход, которого придерживался архим. Спиридон, проповедуя иноверцам — уважение к чужой вере. В своих проповедях он никогда не говорил об исключительной правильности только христианской веры. Отец Спиридон, проповедуя Христа и Евангелие, веровал во спасение всех, независимо от религиозной принадлежности. Однако при этом он верил, что именно христианство самая чистая и совершенная по святости и по своему моральному совершенству религия.

Говоря о миссии Спиридона Кислякова арестантам, можно отметить, что именно в тюрьмах был наиболее выражен подход к миссии через деятельную любовь к человеку. Миссионер видел в арестантах несчастных и страдающих людей, которые подвержены одиночеству и обезличенности. В своих дневниках он отмечал:

Этот мир слишком обижен судьбой, слишком озлоблен на всё и на всех, и чтобы его вызвать из этого состояния, необходимо священнику стать и стать твердо, обеими ногами, на почву деятельной любви к ним [*Кисляков 3, 291*].

Отец Спиридон был уверен, что в первую очередь с людьми необходимо разделить их горе, утешить и помочь.

Важно отметить, что отец Спиридон умел видеть в каждом даже самом падшем человеке образ Божий, умел учиться у них. Он свидетельствует, что, когда он смог полюбить этих людей, для него открылись новые грани тюремного мира:

Нужно сознаться, что этот преступный мир, по моему личному опыту, далеко идеальнее, нравственнее и даже религиознее, чем мы, свободные граждане свободного мира [*Кисляков 3, 292*].

В связи с этим миссионер не проповедовал с позиции ума и духовного превосходства, он проповедовал с верой, что перед Богом и любовью Христа все люди равны.

В особенности можно выделить ласковое обращение отца Спиридона к адресатам своей проповеди и его поступки. Среди обращений можно отметить такие, как: друг мой, сын мой, радость моя, дитя мое, мой милый, мой дорогой, мои узники и т. д. В дневнике «Из виденного и пережитого» описаны различные действия миссионера по отношению к слушающим его проповеди. Так, он мог плакать вместе с кающимися, вставать вместе с ними на колени, целовать заключенных, вместе с ними молиться [*Кисляков 1, 58, 68, 85*]. Одному арестанту архим. Спиридон ответил: «Дитя мое родное, те грехи, которые будут прощены тебе, пусть они принадлежат тебе, а которые не будут тебе прощены, я их, вот перед Богом, беру на себя» [*Кисляков 3, 305*]. Помимо проповеднического служения и духовного наставничества, миссионер старался позаботиться об улучшении условий жизни заключенных. На фоне всеобщего презрения к заключенным, любовь отца Спиридона тро-



гала людей и смягчала их сердца. Все это показывает его гуманное отношение к людям и принцип деятельной любви в действии.

Кроме этого важно отметить ответственное отношение архим. Спиридона к крещению и причастию заключенных. Всякий раз он лично не торопясь готовил людей, уделял внимание исповеди за всю жизнь и последующим изменениям в человеке. Прежде чем креститься или причаститься, миссионер сперва предлагал подготовиться, читать Священное Писание и стараться жить по Евангелию, молиться, «опостоянить» в себе духовное настроение. Таким образом, у миссионера главной задачей было не крещение и причащение как можно большего количества арестантов, а истинное покаяние, обретение веры во Христа и изменение жизни.

Итак, миссионерская проповедь архим. Спиридона варьировалась в зависимости от адресата. Отец Спиридон находил необходимые слова для каждого слушающего его человека. Он делал разные акценты, необходимые для конкретного адресата: язычникам он в первую очередь свидетельствует о Боге Творце, христианам проповедует целостность христианской жизни, арестантам говорит о покаянии и всепрощающей Божьей любви. Однако объединяет все проповеди о. Спиридона их христоцентричность и направленность на изменение жизни. Так, главная тема всех его проповедей – жизнь во Христе. Необходимо отметить, что в первую очередь отец Спиридон показывал эту жизнь во Христе своим личным примером. Так как он сам воплощал в жизни то, о чем проповедовал: любовь к людям и ко Христу, жизнь по Евангелию, служение Богу и др. Во многом миссионерская проповедь отца Спиридона была действенной благодаря его отношению к адресатам и его личной веры и жизни. Таким образом, проповедь отца Спиридона является примером подлинного свидетельства о Христе самой жизнью проповедника.

### Литература

1. *Кисляков 1* = Спиридон (Кисляков), архим. Из виденного и пережитого. Воспоминания проповедника-миссионера в Сибири. Рига : Пресес наме, 1993. 128 с.
2. *Кисляков 2* = Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед Церковью. М. : Эксмо, 2018. 274 с.
3. *Кисляков 3* = Спиридон (Кисляков), архим. Нерчинская каторга. Земной ад глазами проповедника. М. : Эксмо, 2019. 368 с.
4. *Кисляков 4* = Спиридон (Кисляков), архим. Я хочу пламени. Жизнь и молитва. М. : Эксмо, 2019. 296 с.
5. *Анисимова* = Анисимова М. Особенности миссионерской проповеди в сочинениях и практике архимандрита Спиридона (Кислякова) в период тюремного служения (1901–1905 гг.). URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-ctieniia/xix-sretenskie-cteniya/sekciya-missiologii-katehetiki-i-gomiletiki/osobennosti-missionerskoj-propovedi-v-sochineniyah-i-praktike-arhimandrita-spiridona-kislyakova-v-period-tyuremnogo-sluzheniya-1901-1905-gg.html> (дата обращения: 01.02.2021).

Секция  
богословия и философии



**Священник Иоанн (Эдуард) Бондаренко**

*Тбилиси, Духовная академия и семинария*

## **Учение св. Иоанна Лествичника о Божественных именах**

Статья посвящена обзору и богословскому анализу одного из многих высказываний и учений игумена Синайской горы, великого аскета и монаха св. Иоанна Лествичника. Святой отец в 23-м стихе 24-й главы своего аскетического произведения «Лествица» особым, непривычным для патристики образом толкует стих из книги «Песнь Песней»: «*От благовоения мастей Твоих Имя Твоё — как разлитое миро; поэтому девицы любят тебя*» (Песн 1:2). В статье также рассматриваются толкования св. Ипполита Римского и св. Григория Нисского на данный Библейский стих.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катафатическое богословие, апофатическое богословие, экзегеза, «Шатбердский сборник», богослов-теоретик, агносия, экзегетико-догматическое учение, аскет, «правость» “εὐθύτης”.

«Лествица» св. Иоанна Лествичника в церковной литературе прежде всего известна как аскетическая книга — духовное руководство для монахов, а на основании этого обычно для читающего и руководящегося данной книгой остается незамеченным экзегетико-догматическое учение, таящееся в этой духовно-богословской сокровищнице всех времен.

В богословии первым систематизатором учения о Божественных именах является ученик апостола Павла св. Дионисий Ареопагит (I в.). Как известно, св. Дионисий учит о двух путях познания Бога. Первый, так называемый *катафатический* (греч. *катаφατικός*) т. е. *положительный* (когда Бога можно называть разными именами) и второй — *апофатический* (греч. *ἀποφατικός*), т. е. *отрицательный* (когда тварь понимает, что Божественное естество никаким словом и даже мыслью нельзя определить, т. е. впадает в агносию). После св. Дионисия учение о Божественных именах и о непостижении Божественного естества главным образом прослеживается у великих Каппадокийцев. Названные нами св. отцы справедливо именуются великими богословами (как в теоретическом, так и в практическом смысле). Что же касается св. Иоанна Лествичника, жившего в VI–VII вв., то его никак нельзя (мимолетным взглядом) назвать богословом-теоретиком, так как известно, что все его богословие было явлено в жизни. Из сказанного нельзя делать поспешных выводов, так как именно в его аскетическом произведении — «Лествица» — мы находим высказывание о Божественном имени, которое являет нам св. Лествичника оригинальным экзегетом, не похожим на других великих отцов. Св. Иоанн предстает перед нами не только монахом-аскетом, но и великим богословом-теоретиком, который в особом ключе толкует текст Ветхого Завета, а именно книгу царя Соломона «*Песнь Песней*», где и затрагивает вышеопределенную нами тему.

В 23-м стихе 24-й главы «Лествицы» мы встречаем следующее учение: „Бог называется как Любовию, так и Правотою. Посему Премудрый в Песни Песней говорит к чистому сердцу: «правость возлюби тя» (Песн 1:3). А Отец его сказал:

«Благ и Прав Господь» (Пс 24:8)... ср. греч. “Ὡσπερ ἀγάπη ὁ Θεὸς ὀνομάζεται, οὕτως καὶ εὐθύτης. Διὸ ὁ σοφὸς ἐν τοῖς Ἰσραηλῶσι φησι πρὸς τὴν καθαρὰν καρδίαν· Εὐθύτης ἠγάπησέ σε. Καὶ πάλιν ὁ τοῦτου πατήρ· Χρηστὸς καὶ εὐθύς ὁ Κύριος” (PG.88 col. 984). Согласно вышеприведенному из «Лествицы», св. Иоанн из многих определений Бога называет Его также Правотою (греч. Εὐθύτης), ср. «Бог называется как Любовию, так и Правотою», греч. “Ὡσπερ ἀγάπη ὁ Θεὸς ὀνομάζεται, οὕτως καὶ εὐθύτης”. Игумен Синайской горы (св. Иоанн) в утверждение своего определения обращается к тексту Священного Писания, а именно к книге царя Соломона «Песнь Песней»: «Посему Премудрый в Песни Песней говорит к чистому сердцу: «Правость возлюби тя» (Песн 1:3)» («Лествица» 24. 23).

Читатель может задаться вопросом: «Что же оригинального в толковании св. Иоанна?». Оригинальность толкования Лествичника становится понятной, если мы, во-первых, внимательно прочитаем именно текст Св. Писания, и во-вторых, сравним экзегезу Лествичника с экзегезой других великих отцов Церкви (св. Григорий Нисский и др.), данную на этот конкретный стих Библии.

В Священном Писании говорится: «От благовония маслей твоих имя твоё — как разлитое миро поэтому девицы любят тебя» (Песн 1:2). Ср. славян. «и воня́ міра твоего́ па́че всѣхъ аромáтъ. Міро излоя́ное і́мя твоё: сегó ра́ди отрокови́цы возлюбі́ша тѧ». Греч. “καὶ ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα, μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου. διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε” (ΑΣΜΑ 1. 2). Данное место явно указывает на то, что не «правость», “εὐθύτης”, является именем Бога, а «миро», “μύρον”, ср. “От благовония маслей твоих имя твоё — как разлитое миро”, греч. “μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου”, вдобавок можно сказать и то, что термин «правость» вообще не встречается в тексте Библии, вместо него мы встречаем термин «девицы», “νεάνιδες”, которые возлюбят Творца. Из сказанного становится понятным, что Лествичник предлагает новое прочтение и осмысление данного места Библии, так как вместо «миро» (которое, согласно Священному Писанию и является именем Божества), автор «Лествицы» предлагает «правость», “εὐθύτης”, потому что именно этим термином он переводит термин «девицы», “νεάνιδες”. Но если в Священном Писании эти «девицы», “νεάνιδες” любят Бога, ср. «...поэтому девицы любят тебя», то у св. игумена Синайской горы, наоборот “νεάνιδες” переведенная как “εὐθύτης”, «правость», как уже показали выше, является не той, которая должна полюбить Бога, но является одним из имен Его (Бога), ср. «Бог называется как Любовию, так и Правотою. Посему Премудрый в Песни Песней говорит к чистому сердцу: “Правость возлюби тя”» (Песн 1:3).

Несколько отклонимся от главной темы и взглянем на приведенный нами стих из книги «Песнь Песней» взором великого каппадокийского святителя Григория Нисского. В патристике известно, что одним из величайших богословских произведений св. Григория является «Толкование на Песнь Песней». Святитель, не отклоняясь от текста Ветхого Завета (как например, мы встречаем это у Лествичника), учит нас, что естество Бога трансцендентно, никаким образом

непостижимо тварью и потому именуется «как разлитое миро». Св. Григорий пишет:

...Ибо сими словами (т. е. «разлитое миро». — *Свящ. И. Б.*), кажется мне, означает подобное следующему: *естество неопределимое не может в точности объято быть словом, имеющим значение имени*; напротив того, вся сила понятий, вся выразительность речений и именовании, хотя бы, по-видимому, *заклучали они в себе, что великое и боголепное не касаются естества в Сущем*, но разум наш, как бы по следам только и озарением каким, гадает о Слове, с помощью постигнутого, по какому-то сходству представляя себе и непостижимое... тем, что выражает сказуемое, означим не самое миро, но богословскими сими именованьями покажем только малый некий остаток испарений Божественного благоухания: *как по сосудам, из которых вылито миро, не познается самое миро, вылитое из сосудов, каково оно в естестве своем; хотя и по малоощутительному некоему качеству испарений, оставшемуся в сосуде, делаем некоторую догадку о вылитом мире*. Сие-то именно дознаем мы из сказанного: *самое миро Божества, каково оно в сущности, выше всякого имени и понятия; усматриваемые же во вселенной чудеса доставляют содержание богословским именованьям*, по которым Божество именуем Премудрым, Всемогущим, Благим, Святым, Блаженным, Вечным, также Судиею, Спасителем и подобным сему, что все показывает некоторое, впрочем, не главное, качество Божественного мира, какое вся тварь, наподобие какого-либо мироварного сосуда, отпечатлела в себе усматриваемыми в ней чудесами<sup>42</sup>.

После предложенного разъяснения св. Григорий переходит к толкованию следующего выражения: «*поэтому девицы любят тебя*», греч. “*διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε*”. Нисский Святитель учит:

Так выразило (Слово) причину похвального вожделения и исполненного любви расположения. Ибо кто не возлюбит такой красоты, если только имеет око, способное взирать на лепоту?..

Но как вещественная любовь не касается еще младенчествующих, потому что детство не дает в себе места страсти, а также и удрученных крайнею старостию не видим в подобном состоянии: так и в рассуждении Божественной красоты, кто еще младенец, обуревается и носится всяким ветром учения, и кто одряхлел, состарелся и приблизился к истлению, все те оказываются неподвижными к сему вожделению. Ибо таковых не касается невидимая красота, но такую только душу, которая вышла из младенческого состояния, цветет духовным возрастом, не прияла на себя “скверны или порока, или нечто от таковых” (Еф 5:27), не лишена чувствительности по младенчеству и не ослабела в силах по дряхлости, слово именует “отроковицею”. Она покоряется великой и первой заповеди закона, от всего сердца и всею силою возлюбив оную красоту, которой очертания, образца и истолкования не находит человеческий разум. Посему таковые отроковицы “*νεάνιδες*”, обогащенные добродетелями, по зрелости возраста бывшая уже внутри

<sup>42</sup> URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1) (дата обращения: 01.02.2021).

Божественного чертога Божественных таин, любят красоту Жениха и любовь обращают Его к себе; ибо Жених таков, что любовь вознаграждает любящих<sup>43</sup>.

Из предлагаемых учений выявляется, что св. Григорий, верный букве Библии, глубочайшим богословским образом толкует текст Писания и в этом смысле, если сравнить вышеприведенное учение Лествичника, то оказывается, что св. Иоанн не является компилятором того учения, которое до него в (IV в.) предложил св. Григорий Нисский, но как было уже сказано, предлагает свое персональное понимание Библейского текста.

Интересно проследить и то, что на древнегрузинском языке сохранился текст св. Ипполита Римского «Толкование на Песнь Песней». Данный текст предлагается нам в памятнике древнегрузинской литературы X века «Шатбердский сборник», груз. „შატბერდის კრებული“. Что касается богословского толкования вышеприведенного Библейского текста: «От благовоения мастей твоих имя твое — как разлитое миро поэтому девицы любят тебя» (Песн 1:2), св. Ипполит (II–III вв.), как известно, живший до св. Григория Нисского и св. Иоанна Лествичника, немного иначе разъясняет нам, чем св. Григорий Нисский, но и у данного Святого также прослеживается верность Библейскому учению насчет того, что имя Божества — «Миро», а не «Правость» — как это предлагает св. Иоанн Лествичник.

Для полной картины приведем упомянутый древнегрузинский текст X века, а затем переведем данный текст на русский язык. Св. Ипполит пишет:

„საცხებელ სულნელების განფენილ სახელი შენიო, ამისთვის ყრმათა, ჭაბუკთა, ქალწულთა შეგიყუარეს შენ და შეიმოსნეს“. ვინ-მე არიან, რომელთა შეგიყუარეს შენ, არამედ ეკლესიათა? ანუ ვინ-მე არიან, რომელთა-იგი შთაიციუსს, არამედ ეკლესიათა სარწმუნოებად ზეცით გარდამო, რადთა „მიეფინოს სულნელებად ჩემი თქუენ ზედა?“<sup>44</sup>.

Рус. пер.:

От благовоения мастей Твоих Имя Твое — как разлитое миро поэтому отроки, подростки, девицы любят Тебя и облакаются. Кто это, которые возлюбили Тебя, если не Церковь? Кто это, которые в Тебя облакаются если не вера Церкви, свыше излившаяся, «дабы пришло благовоение Мое на вас»?<sup>45</sup>

Из всего вышесказанного ясно видно, что св. Иоанн Лествичник в «Лествице» не использует толкования ни св. Ипполита Римского и ни св. Григория Нисского, но, как уже отмечали выше, предлагает иное, новое прочтение Библейского текста, которое, конечно, никоим образом не противоречит общему учению и духу Церкви, но только в особом ракурсе и ключе предлагает понимание данного стиха

<sup>43</sup> URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1).

<sup>44</sup> «Шатбердский сборник» X в. (на грузинском языке) („შატბერდის კრებული“ X ს.); Тб., 1979. С. 254–255.

<sup>45</sup> Ibid. С. 254–255.

книги «Песнь Песней», что является величайшим приобретением для патристиче-патристического и экзегетического богословия.

### **Литература**

1. Книга «Песнь Песней» // Библия. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Song.1> (дата обращения: 01.02.2021).
2. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/29](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/29) (дата обращения: 01.02.2021).
3. Септуагинта / На греч. яз. URL: <http://bible.in.ua/underl/index.htm?OT/SS> (дата обращения: 01.02.2021).
4. Григорий Нисский, свт. Толкование на Песнь-Песней. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/1) (дата обращения: 01.02.2021).
5. «Шатбердский сборник» X в. (на грузинском языке) („შატბერდის კრებული“ X ს.). Тб., 1979.
6. PG. 88; col. 984.



**Вахтанг Теймуразович Курдашвили**

*Магистр богословия*

*Тбилиси, Духовная академия и семинария*

## **Текстологические и богословские аспекты гомилии свт. Василия Великого «Беседа о посте первая»**

Статья посвящена трем грузинским переводам гомилии свт. Василия Великого «Беседа о посте первая». На примере фрагментов, изложенных в гомилии, в статье дается сравнительная характеристика трех грузиноязычных переводов, а также сравнение проводится с русским переводом и с греческим оригиналом. В статье приведен анализ текстологических и богословских аспектов гомилии.

ключевые слова: пост, грузинские переводы, богословие, терминология, доафонский перевод, святые Евфимий и Ефрем, метод добавления и сокращения.

### **Текстологические аспекты**

Грузинские переводы трудов св. Василия Великого известны с древнейших времен. Они сделаны в VIII–XII вв. с греческого и редко с арабского языка [Каджаия, 3]. В древних грузинских переводах мы имеем почти полное наследие его трудов. Исчерпывающе изучено гомилетическое наследие святого. В частности, известны переводы проповедей раннего (доафонского) периода, а также переводы св. Евфимия Афонского и св. Ефрема Мцире. Достаточно редко встречаются труды святых отцов, которые известны в трех грузинских переводах, и каждая из них относится к разным историческим периодам. Примером такого памятника является гомилия св. Василия Великого «Беседа о посте первая».

Перевод древнего (доафонского) периода датируется IX в. («Удабнос мравалтави» Многоглавие пустыни, IX в. Рукопись А 1109, 51v–56v). Автор перевода неизвестен. Перевод сохранен в древних грузинских литургико-гомилетических сборниках «Мравалтави» (на русском дословно «Многоглавие»). Интересно, что сегодня греческая литургика не знает такого термина «*πολύκεφαλον*» [Меликишвили, 277–278].

Перевод св. Евфимия Святогорца, основоположника Афонской школы грузинского перевода, относится ко второй половине X века (рукопись Н 2251; X–XI вв. 994–1001 гг. 104v–119r). Особенности стиля перевода св. Евфимия описывает св. Ефрем Мцире: «Благодать Святого Духа позволила ему в переводах делать некоторые добавления, а также сокращения» [Курцикидзе, 69]. Эту же точку зрения разделяет Корнелий Кекелидзе [Кекелидзе, 300]. Всем хорошо известна широкая эрудиция св. Евфимия и совершенное знание им греческого языка. Он мог с чрезвычайной точностью переводить тексты с греческого оригинала. Но главной целью для него было передать духовное содержание святоотеческого наследия для чад церкви на понятном для всех языке и в понятных терминах. Поэтому он часто отходил от греческого источника и использовал оригинальный метод «добавления

и сокращения». Несмотря на некий отход от перевода оригинала, в трудах святого полнокровно отражена духовная глубина и содержание первоисточника.

Свт. Ефрем Мцире перевел данную гомилию в XI веке (рукопись Н 2258; XII–XIII вв. 38v–45r). В той исторической эпохе в Церкви стояла задача делать дословный, точнейший перевод греческих текстов. В некоторых случаях и тех, которые уже были переведены. И действительно, в нашем случае перевод свт. Ефрема отличается точным соответствием оригиналу. Богословские термины в его переводе калькированы. Именно этим ценен перевод свт. Ефрема, который положил основу полноценной грузиноязычной богословской терминологии. В дальнейшем эта терминология в высшей степени была усовершенствована св. Арсением Икалтойским, виднейшим деятелем Гелатской академии.

Ниже приведена таблица с фрагментом гомилии св. Василия Великого, которая дает возможность сравнить вышеупомянутые грузинские переводы с русским и греческим оригиналом.

Доафонский пер. [Мравалтави, 123]	Пер. св. Евфимия [Курцикидзе, 3]	Пер. св. Ефрема <sup>46</sup>	Русский [Василий]	PG (PG. 31; col. 164)
<p>ნესუტსა დაეციოთ თავსა თთუეთასა ახალსა, ნესუტსა კეთილად სასწაულოვანსა დღესასწაულისა ჩუენისასა! - ესე ბრძანებაჲ საწინაწარმეტყუელ-ოჲ ჩუენ ყოვლისა - ნესუტსა ჳმა-უმადღესსა და ყოვლისავე საქმრისა სახიობისაჲსა კეთილად სასწაულოვანსა, რომელი მოყვანებით დღესასწაულსა მას</p>	<p>დაჰბერეთ ნესტუსა ახალსა თავსა თუეთასა, დღესასწაულსა უქმელებისა თქუენისასა - ბრძანებაჲ არს ესე წინადაწარმეტყუელ-ისაჲ, ხოლო ჩუენდა ყოვლისავე საყვრისა უმადღესად და ყოვლისავე ორღანოჲსა საგალობელისა უძლიერესად მომავალთა ამათ დღეთა დღესასწაულსა მოგუასწავებს</p>	<p>დანესტუეთ, იტყვს ახალთ თუესა შინა ნესტუსა კეთილშესწავებულსა დღესა დღესასწაულისა თქუენისაჲ. ესე ბრძანებაჲ არს საწინადაწარმეტყუელ-ოჲ. ხოლო ჩუენ ყოვლისა საყვრისასა უმადღესად და ყოვლისა ორღანოჲსა სამუსიკოჲსა უკეთილშესწავებულესად შემომავალსა ამას დღესასწაულსა</p>	<p>Сказано: «<i>вострубите</i> В новолунии трубою, во благознаменитый день праздника вашего». Это повеление <i>пророческое</i>. Но всякой трубы велегласнее и всякого <i>музыкального орудия</i> внятнее <i>указывает нам чтенное</i> на предшествовавший</p>	<p><b>Σαλπίζατε</b>, φησίν, ἐν νεομηνίᾳ, σάλπιγγι ἐν εὐσήμῳ ἡμέρᾳ ἑορτῆς ὑμῶν. Τοῦτο πρόσταγμα ἐστὶ προφητικόν. Ἦμῖν δὲ πάσης σάλπιγγος μεγαλοφωνότερον, καὶ παντὸς ὄργανου μουσικοῦ εὐσημότερον, τὴν προάγουσαν τῶν ἡμερῶν ἑορτῆν ὑποσημαίνει τὰ ἀναγνώσματα.</p>

<sup>46</sup> Рукопись Н 2258; XII–XIII вв.; 38v–45r.

აჩუენებს წარკითხვითა.	წერილი.	დღეთასა დამენიშვნენ საკითხავნი.	дням сим праздник.	
--------------------------	---------	---------------------------------------	-----------------------	--

В таблице отражены лексические различия между грузинскими переводами разных периодов. Например, термин «Σαλπίζατε» в доафонском переводе приведен в двух словах „ნესუტსა დაეციო“. Свт. Евфимий Святогорец переводит несколько иначе, но также в двух словах „დაჰბერეთ ნესტუსა“, а перевод свт. Ефрема Мцире точно соответствует греческому оригиналу и переведен одним словом „დანესტუეთ“. В русском переводе этот термин выражен тоже одним словом «*вострубите*». Особо следует отметить детальную точность ефремского перевода. Например «ἐν νεομηνία» у него «ἐν» выражено словом „შიბა“; в русском переводе ему соответствует «*в*». Заметим, что доафонские и ефремовские переводы близки друг другу и к греческому оригиналу, а перевод свт. Евфимия отличается от них. В начале фрагмента слово „ნესტუ“ употребляется в двух различных грамматических категориях в формах «Σαλπίζατε» и «σάλπιγγι» (глагола и существительного). То же находим в обоих переводах – доафонском и ефремском. В переводе свт. Евфимия дается только в единственной форме – в виде «Σαλπίζατε». Перевод слова «προφητικόν» в доафонском и ефремском переводах один и тот же „საწინადაწარმეტყუელიო“, и в русском переводе это прилагательное идентично слову «*пророческое*»; в переводе свт. Евфимия дано как „წინადაწარმეტყუელისა“. В большей степени только перевод свт. Ефрема дословно соответствует оригинальному греческому тексту. Слова «ὄργανον μουσικόν» в переводе свт. Ефрема дан как „ორღანოსა სამუსიკოსა“, в доафонском соответственно „საქმრისა სხობისადასა“, а в переводе свт. Евфимия „ორღანოსა საგალობელისა“. В русском переводе термин не калькирован, в отличие от ефремовского перевода, и переведен как «*музыкальное орудие*». Вышеприведенные примеры наглядно отражают соответствия всех переводов с лексическими формами и потребностями разных периодов. Цитата, которая дана в конце гомилии, «ὑποσημαίνει τὰ ἀναγνώσματα», в переводе свт. Ефрема точно соответствует оригиналу „დამენიშვნენ საკითხავნი“, в доафонском переводе „აჩუენებს წარკითხვითა“, в свободном же переводе свт. Евфимия несколько иначе „მოგუასწავებს წერილი“. Русский перевод близок к доафонскому «*указывает нам чтенное*».

В конце приведем еще один пример из грузинской богословской терминологии, развитию которой св. Ефрем Мцире посвятил свою жизнь. Греческому тексту «Ἐν πολέμοις ἀνδραγαθεῖ» в ефремском переводе соответствует „ბრძოლასა შიბა მჰნეკაცობს“, термин «ἀνδραγαθεῖ» дословно калькирован и выражен одним словом „მჰნეკაცობს“. В русском переводе читаем «*во бранях совершает дела доблественные*» т. е. термин «ἀνδραγαθεῖ» переводится двумя словами «*дела доблественные*».

### Богословские аспекты

Свт. Василий Великий в этой гомилии Спасителя нашего Иисуса Христа именует *Врачом*: «Радуйся, что *Врачом* дано тебе врачевство, истребляющее грех» («Εὐθύμησον, ὅτι σοὶ δέδοται παρὰ τοῦ ἱατροῦ φάρμακον ἀμαρτίας ἀνααιρετικόν»). Это слово (*врач*, ἱατρος) мы находим в следующих местах Священного Писания:

Не здоровые имеют нужду во *враче* (ἱατροῦ), но больные (Мф 9:12); *врачи!* исцели Самого Себя (ἱατρὲ θεράπευσον σεαυτόν) (Лк 4:23).

Большое значение в духовной жизни имеет учение свт. Василия о том, что «покаяние без поста не действенно». Подобные слова встречаем у свт. Симеона Нового Богослова:

Без поста никто никогда не может исправить ничего из того, о чем я сказал, не может преуспеть и ни в какой другой добродетели, ибо пост есть начало и основание всякого духовного делания [Симеон, 281].

Каппадокийский святитель называет «равноангельской» жизнь прародителей в раю и по некоторым свойствам уподобляет им. Вспомним, что св. Иоанн Дамаскин для описания человека использует термин «другой ангел» [Дамаскин, 70].

В гомилии изложен догмат о воплощении Спасителя. Свт. Василий Великий наставляет нас в том, что Господь воплотился ради спасения человечества: «Господь наш, постом укрепив воспринятую Им за нас плоть». Свт. Лев I Великий, папа римский, в своем Послании к Флавиану пишет, что Христос воплотился единственно для спасения человека:

Это временное рождение ничего не убавило у того божественного и вечного рождения, и ничего к нему не прибавило, но всецело предало себя на спасение заблудшего человека, чтобы и смерть победить, и силою своею сокрушить диавола [Лев].

Наше внимание привлекла следующая цитата из гомилии: «Если бы с ниневитянами не постились и бессловесные, то не избежали бы предвозвещенного разорения». Символическое толкование термина «бессловесные» дается в экзегетике св. Кирилла Александрийского [Кирилл]. В «бессловесных» подразумеваются граждане Ниневии, одержимые самыми низкими животными страстями. В толковании же Блаженного Иеронима [Иероним] люди и животные — это разумные и неразумные (мудрые и простодушные) ниневитяне, которые покаяться под влиянием проповеди Ионы.

### Литература

1. Библия = Библия. URL: <https://azbyka.ru/biblia/> (дата обращения: 01.02.2021).
2. Василий = Св. Василий Великий. Беседа о посте первая. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Velikij/Besedi/1](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/1) (дата обращения 01.02.2021).

3. *Дамаскин* = Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Глава XII (26). О человеке. Москва, 2003.
4. *Иероним* = Блж. Иероним Стридонский. Толкование на книгу пророка Ионы. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim\\_Stridoniskij/tolkovanie-na-knigu-proroaka-iony/3](https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridoniskij/tolkovanie-na-knigu-proroaka-iony/3) (дата обращения 01.02.2021).
5. *Кирилл* = Св. Кирилл Александрийский. Толкование на пророка Иону. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-knigu-proroaka-iony/](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-knigu-proroaka-iony/) (дата обращения 01.02.2021).
6. *Каджаиа* = Каджаиа Нино. «Древние гузинские переводы трудов св. Василия Великого». Тбилиси, 1992.
7. *Кекелидзе* = Кекелидзе Корнелий. Иерусалимский канонарь VIII века. Тифли́сь, 1912.
8. *Курцикидзе* = Курцикидзе Циала. Перевод «Учения» св. Василия Кессарийского св. Евфимием Афонским. Тбилиси, 1983.
9. *Лев* = Лев Великий, св. Окружное послание, писанное к Флавиану. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Lev\\_Velikij/okruzhnoe-ili-sobornoe-poslanie-pisannoe-k-flavianu-arkhieriskopu-konstantinopolskomu-protiv-eresi-evtikhija/](https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Velikij/okruzhnoe-ili-sobornoe-poslanie-pisannoe-k-flavianu-arkhieriskopu-konstantinopolskomu-protiv-eresi-evtikhija/) (дата обращения 01.02.2021).
10. *Мравалтави* = Удабнос мравалтави. Тбилиси, 1994.
11. *Симеон* = Симеон Новый Богослов, прп. Слова Преподобного Симеона Нового Богослова. Слово 76-е. Москва, 1892.

**Монахиня Мария**  
**(Татьяна Николаевна Лермонтова)**

*Минск, Минская духовная академия*

## **Влияние грехопадения на отношения между мужчиной и женщиной**

Равенство между мужчиной и женщиной — одна из актуальных проблем, вокруг которой сегодня разгораются непримиримые споры. Проблема обсуждения равенства проявляет себя во всех отраслях богословия, на всех уровнях организации церковной жизни, но она имеет много неправильных интерпретаций и пониманий как среди церковного, так и среди светского сообщества. Цель настоящей работы — на основании свидетельства Священного Писания Ветхого Завета и учения отцов Церкви рассмотреть концепцию равенства и концепцию отличия между мужчиной и женщиной такой, какой она представляется в первых главах Бытия, для дальнейшего противопоставления библейского учения неправильным концепциям равенства, с одной стороны, и неправильным концепциям дискриминации, с другой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мужское, женское, первоначальное состояние, разрушенные грехом отношения, разлад, отделение от Бога, зависимость.

Бог сотворил мужчину и женщину соответственными друг другу, в равенстве и взаимодополнении, обоих по образу Своему. Последствия грехопадения изменили средства реализации изначального замысла Божия о человеке, а Божественное определение явилось результатом восстания человека против Бога, констатацией разрушенных грехом отношений, утверждением, что так будет, потому что отныне в мире владычествует грех.

Духовные условия, при которых грехопадение стало возможным, начали формироваться до того, как оно совершилось. Муж и жена, сотворенные одним человеком в двух ипостасях, должны были бы находиться в Раю вместе, чтобы укреплять друг друга и тем самым противостоять искушению:

Их существование — прозрачная взаимность, принадлежащая Богу. Бог, обращаясь к ним, пребывающим во взаимности, говорит им «ты»: «...от всякого дерева в саду ты будешь есть» (Быт 2:16–17). Слово Божье установило эту взаимность стоящих друг к другу лицом и никогда не обращается отдельно к мужчине или к женщине, никогда их не разделяет. Таково первоначальное, потустороннее состояние [Евдокимов, 141].

Но Ева была одна, о чем можно судить из Священного Писания, где змей обращается только к ней: «и сказал он (змею) жене» (Быт 3:1). Это свидетельствует о начале потери единства, что и подготовило почву для зарождения в мире греха. В структуре человеческого существа произошла огромная катастрофа. Так святитель Василий Великий свидетельствует, что «Адамов грех расколол человеческую сущность» [Евдокимов, 141].

Следствием преступления заповеди стало то, что мужчина противопоставил себя женщине еще в Раю, когда стал оправдывать себя перед Богом: «жена, которую Ты мне дал» (Быт 3:12). Воля мужа стала отличной от воли жены. Адам настаивает, чтобы Господь отличал их. Противопоставляя себя жене, он тем самым противопоставляет себя и Богу. Стало быть, воля Бога уже не есть воля и человека, как это было в самом начале. И как следствие этого: «И выслал его Господь Бог из сада Едемского» (Быт 3:23). Но прежде «сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт 3:21).

Чем являются кожаные ризы для человека пишет, комментируя отцов Церкви, протоиерей Сергей Лепин<sup>47</sup>:

Многие комментаторы видели в этом фрагменте не просто указание на то, что Бог дал людям что-то наподобие первых набедренных повязок из шкур животных. Они говорили, что речь идет о чем-то более глубоком и таинственном — а именно о сущностном изменении самой природы человека [Лепин].

Отец Сергей отмечает, что в «естественной череде событий», после того как люди познали свою наготу, они сами «сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт 3:7). Он предполагает, что если образ «смоковых листьев» понимать в принципах истолкования метафоры «кожаных одежд», то речь идет о каком-то чуть ли не растительном образе существования человека в момент после грехопадения. Мужчина и женщина прельстились желанием быть «как боги», но обнаружили себя голыми, как дерево без листьев. Тогда люди приложили себе листья от смоквы и спрятались от Бога среди других растений (см.: Быт 3:8) — «как растения». Но любящий Бог «нашел» человека, выдернул его из его «клубы» и дал ему возможность быть чем-то большим, чем тот может быть «сам по себе» на данный момент. Бог позволил падшему человеку стать «как животным» — с этого началась жизнь человека в том мире, в который однажды надлежало прийти Мессии, имеющему принять на Себя не только разумную духовную часть нашей природы, но и ту ее часть, что роднит нас с прочими млекопитающими. Изгнание из рая в кожаных ризах — в некотором смысле это уже первая «серия» нашего спасения. Человек в кожаных ризах стал уже чем-то большим, чем он был до того, как Господь его одел [Лепин]. Профессор А. В. Данилов на основании ранних работ Оригена рассуждает о том, что вначале был сотворен «невидимый и вечный» нематериальный мир созданий, люди получили материальные тела по причине грехопадения. Но вся тварь питает надежду на освобождение от рабства тлению и, что конец и совершение святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их [Данилов, 355].

Почему змей обращается к жене, а не к мужу? Было ли это случайное обращение, или выстраивание приоритетов? В учении отцов Церкви можно увидеть некоторую неопределенность в решении этого вопроса. Одни из них

<sup>47</sup> Протоиерей Сергей Лепин — доцент Минской духовной академии, кандидат богословия, доктор теологии.

пытались объяснить выбор искусителем женщины ее принадлежностью к слабому полу, тем, что она является самой уязвимой частью человеческого существа в целом. Другие говорили, что все обстоит как раз наоборот, змей метил в цель, потому что женщина была сердцевинной духовной жизни человека, она подверглась искушению как религиозное начало человеческой природы. «В религиозной сфере именно женщина есть сильный пол» [Евдокимов, 152], — утверждает Павел Евдокимов. Таким образом именно в лице женщины прежде всего надо было уязвить человека и подвергнуть его порче, а когда из строя выведен самый восприимчивый и чуткий к общению между Богом и человеком орган, все остальное должно совершиться само собой. Именно так и происходит.

После выслушанного от Бога приговора Адам дает жене имя Ева: «И нарек Адам имя жене своей: Ева...» (Быт 3:20). По распространенной версии имя Ева восходит к еврейскому слову «Навва», или «Хева», что в переводе с еврейского означает «мать всего живого». В Септуагинте это имя переведено как Жизнь. Павел Евдокимов связывает имя Ева в значении «Жизнь» с той идеей, что Ева является прообразом Богородицы:

Ева в точном смысле слова означает «жизнь», но тот, кто с пророческой прозорливостью дал это имя, имел в виду нечто большее, чем простое биологическое продление рода. Второй Евой III Вселенский собор провозгласил Богородицу... В этом великом смысле Ева была названа Жизнью (Быт 3:20) [Евдокимов, 152].

Но, по сути, вкусив от запретного плода и нарушив заповедь Бога, Ева стала матерью смерти, так как, по определению Господа, «в оньже аще день снете от него (запретного древа), смертью умрете» (Быт 2:17), был приведен в действие смертный приговор над душой человека. Что значит «Жизнь», когда она — причина смерти?

Современная этимология рассматривает имя Ева (Хавва) как производное от арамейского «Хевья» и финикийского «хвт» — змея<sup>48</sup>. В таком названии можно усмотреть иронию и даже своеобразную месть Адама, а также констатацию произошедшего между ними разделения. Разлад с Богом не мог не внести разлада между мужчиной и женщиной:

Отделение от Бога есть также разрыв внутри человека: разрыв проходит через первоначально единое, через связку «стоящих лицом к лицу друг с другом»; он разрезает это единое и делает его составные части внешними друг для друга. С этого момента единство «мужчина-женщина» распадается на «мужское» и «женское», поляризуется, так возникает притяжение и отталкивание. Термины, выражающие общение, становятся терминами, указывающими на поляризацию [Евдокимов, 141–142].

<sup>48</sup> Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Авт.-сост. В. Андреева и др. М. : Локид : Миф, 1999. 556 с.



До сих пор, как видно из Писания, у женщины не было собственного имени, обозначалась она лишь словом «жена». Она тоже была «Адамом», «человечихой». Теперь она уже Ева. Адам нарекает жене имя, потому что не узнает уже в ней себя и не признает ее единосущной себе. Ее воля уже отлична от его воли, он видит в жене предмет для господства над ней. Поэтому, если исходить из факта, что одно имя соответствует одной онтологии, он пытается онтологически с ней разделиться. И Бог формулирует эту разницу: «К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой» (Быт 3:16).

Святитель Иоанн Златоуст в толковании на эти стихи Книги Бытия вкладывает в уста Самого Бога такие слова, обращенные к Еве:

Вначале Я создал тебя равночестною (мужу) и хотел, чтобы ты, будучи одного (с ним) достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями<sup>49</sup>.

Имея в виду именно пользу женщины, Господь определил ей, чтобы к «мужу» имела она «обращение», повиновалась ему и признавала его господство:

Я уже подчиняю тебя ему и объявляю его твоим господином, чтобы ты признавала власть его; так как ты не умела начальствовать, то научись быть хорошою подчиненною. «К мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет»<sup>50</sup>.

Слова «к мужу твоему обращение твое» святитель Иоанн Златоуст толкует следующим образом: «он будет для тебя убежищем, пристанью и защитой; при всех встречающихся бедствиях даю право к нему обращаться и прибегать»<sup>51</sup>.

Подробное толкование этого места с точки зрения православия дает святой Ефрем Сирин. Он обращает внимание на то, что когда человек совершает очень серьезный грех, то вначале он ощущает приступ радости, первые секунды своего падения он воспринимает с восторгом. Ужас приходит потом. Преподобный Ефрем Сирин предполагает, что когда Ева преступила заповедь, то она почувствовала эйфорию, приступ радости, почувствовала, что она стала «как боги», т. е. стала богиней. И тогда она подошла к Адаму, чтобы показать ему свое новое качество и с мыслью научить его жизни. В женщине, по мнению святого Ефрема Сирина, пробудился инстинкт власти, господства. Он пишет: «И к мужу твоему обращение твое, — чтобы быть тебе под его властью, а не самой властвовать, потому что ты надеялась после вкушения плодов древа сама возобладать над ним». Как замечает этот же святой, Бог не наказывает за преступление, а врачует, исцеляет появившуюся болезнь<sup>52</sup>. Если принять во внимание толкование Ефрема Сирина, то

<sup>49</sup> Толкования Священного Писания : Толкования на Быт 3:16. URL: [http://bible.optina.ru/old:gen:03:16#svt\\_ioann\\_zlatoust](http://bible.optina.ru/old:gen:03:16#svt_ioann_zlatoust) (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. URL: [http://bible.optina.ru/old:gen:03:16#prp\\_efrem\\_sirin](http://bible.optina.ru/old:gen:03:16#prp_efrem_sirin) (дата обращения: 01.02.2021).

библейский текст становится понятным, так как Бог не дает бессмысленных наказаний.

Еврейское слово *“teshuqa”*, которое в Библии переведено как «влечение» или «обращение» («к мужу твоему обращение твое»), в Греческой Септуагинте переведено как «поворот». Смысл этого стиха заключается в том, что в результате грехопадения Ева отказалась от исключительной зависимости от Бога и обратилась (повернулась) к своему мужу. Идея, что женщиной будет управлять стремление к сексуальным отношениям с мужем или другими мужчинами есть искажение библейского текста. По мнению некоторых исследователей, смысл этого отрывка в следующем: «Ты отворачиваешься (от Бога!) к своему мужу, и (в результате) он будет господствовать над тобой (будет использовать тебя в своих интересах)»<sup>53</sup>. Настоящий глагол выражает не повеление, а обыкновенную будущность.

В Еврейско-русском словаре Джеймса Стронга<sup>54</sup> одним из значений слова «влечение» (*“teshuqa”*), которое в настоящем контексте употреблено с предлогом «ел» определяется связь животного, сидящего в засаде и наметившего себе жертву. Уэйн Грудем в книге «Библейские основания для мужчин и женщин» [Дориани, 32] пишет, что слово «влечение» (евр. «тешука») в данной форме может означать агрессивное желание, возможно желание покорить или заполучить власть, или стремление противостоять мужу, действовать «вопреки» ему. В качестве доказательства он приводит доводы, что в Книге Бытие слово «тешука» с предлогом «ел» встречается дважды. Второй раз, когда Бог говорит Каину: «...у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4–7). Здесь грех изображен в виде дикого животного, которое залегло перед дверями жилища Каина, чтобы напасть на него и растерзать.

В данном случае зависимость получается бивалентная. С одной стороны, это подчинение и все формы зависимости женщины от мужчины, а с другой — это очень опасная зависимость, заложником которой является и мужчина. То есть женщина в своей зависимости от мужчины делает и мужчину очень зависимым и ставит его этим нередко в опасное положение. И чем более она зависима, тем ближе она к нему и тем опаснее ее влияние. Премудрый Соломон в Книге Притчей говорит о непостижимости и загадочности этих отношений: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице» (Притч 30:18, 19). Пунктом сравнения этих предметов может быть неприметность их движения, загадочность и непонятность<sup>55</sup>. Павел Евдокимов, основываясь на Священном

<sup>53</sup> Трудные отрывки Библии: проклятие женщины. Печатается по книге: Hard sayings of the Bible. Inter Varsity Press, 1996 / Пер. с англ. Н. Листопадовой-Зэйбл. URL: <https://www.christian-culture.info/index.php?article=04&n=6> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>54</sup> Джеймс Стронг — Еврейско-русский словарь Стронга. URL: <https://tpor.ru/slovare-i-enciklopedii/c> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>55</sup> Лопухин А. П. проф. Толковая Библия : Толкование на книгу притчей Соломоновых. Глава 30. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_23/30](https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_23/30) (дата обращения: 01.02.2021).

Писании, отмечает, что разделение между мужским и женским не составляет проблему физиологическую или психологическую, но духовную. Эта проблема относится к области основной тайны и охватывает человеческое существо в целом [Евдокимов, 141–142].

Господь определяет последствия поступка, к которым привел человека грех: «к мужу твоему влечение твое...» (Быт 3:16), Адаму же сказал: «проклята земля за тебя» (Быт 3:17–18). После грехопадения человек утратил ту власть и господство над природой, которая обеспечивалась ему до грехопадения, в силу его особой близости с Богом. И человек, привыкший властвовать и повелевать, не находит уже больше повиновения во внешней природе. Природа проклята из-за него, растит ему терния и волчцы вместо зерна. И человек — мужчина и женщина (так как амбиции и привычка властвовать у них остались) пытаются раскрыть нереализованное в отношениях с природой, в отношениях друг с другом. Человек переключает свои властные амбиции на другого человека. Поэтому властность — это скорее проявление беспомощности. Происходит взаимная борьба за власть. В этой борьбе мужчина признает свое превосходство, женщина по-видимому, свою зависимость. Либо она начинает проявлять свою власть по тем критериям, которые незаметны для мужчины.

И вот уже все готово для создания концепции рабов и господ, что и происходит. Так не должно было быть, но так будет потому, что это является результатом, закономерностью, логикой развития всех предшествующих событий. В проклятии описан конфликт между мужчиной и женщиной, который столь сильно повлиял на взаимоотношения. Мужественность и женственность, такие как их создал Бог, были развращены и испорчены грехом. Самонадеянность и самовозвышение стали сущностью греха. Сначала в бунте против Бога, а затем в эксплуатации друг друга. Сущностью развращенного мужского начала стало самовозвеличивающее усилие подчинить, контролировать и эксплуатировать женщин для своих личных желаний. А сущностью испорченной женственности — самовозвеличивающее усилие подчинить, контролировать и эксплуатировать мужчин для своих личных желаний. Разница заключается главным образом в различных слабостях, которые мужчина и женщина могут использовать друг в друге. Эксплуатация женщин часто бывает жестокой и насильственной. Женщины не обладают такой грубой силой, как мужчины, но и они знают способы подчинить мужчину себе. Духовная, мистическая, эмоциональная власть остается за женщиной. Женщина научилась обладать мужчиной, повелевать и манипулировать им. Тогда как в идеале должна быть гармония в отношениях между мужчиной и женщиной, а не главенство кого-то одного.

### **Литература**

1. *Библия* = Библия : Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М. : РБО, 2006. 1336 с.

2. *Библейские основания* = Дориани Д., Грудем У., Хеймбах Д. Р., Хоув Р. У., Джонс П., Пайпер Д., Уэр Б. А. Библейские основания для мужчин и женщин. West Sacramento : Grace Publishing International, 2011. 399 с.
3. *Данилов* = Данилов А. В. Раннехристианская антропология. Мн. : Минская духовная академия, 2019. 634 с. : ил. (Монографии Минской духовной академии. Т. III).
4. *Евдокимов* = Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / Пер. с фр. Г. Н. Кузнецовой. Мн. : Лучи Софии, 2009. 272 с.
5. *Лепин* = Лепин Сергей, прот. Об одежде и надежде. URL: [http://serge\\_le.livejournal.com/407150.html](http://serge_le.livejournal.com/407150.html) (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Словарь* = Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М. : Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. XX; 1467 с.

**Юлия Николаевна Антипина**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **«Таинство соборования» как путь преодоления церковных разделений в трудах прот. Сергия Булгакова**

Статья посвящена обзору и анализу понятия «таинство соборования», которое в трудах прот. Сергия Булгакова наполняется значением, отличным от традиционного понимания соборования как литургического таинства «елеосвящения», одного из семи. Отец Сергий предлагал рассматривать таинство соборования как таинство догматическое, выявляющее сущность Церкви как «живого многоединства», т. е. как таинство осуществления соборной природы Церкви.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: таинство соборования, соборность, единство, собор, нормаль.

### **Понятие «соборования» в трудах прот. Сергия Булгакова**

Тема единства Церкви занимает важное место в богословском творчестве прот. Сергия Булгакова (1870–1944). Церковь он понимал, с одной стороны, как Богочеловечество, «соединение начал Божеского и тварного, нераздельное и неслиянное их взаимопроникновение» [*Невеста Агнца*, 283], превечный замысел Бога о мире и конечную цель творения; с другой стороны — как человеческую общность, совершающую исторический путь. Так, Церковь, согласно Булгакову, имеет два измерения: «онтологическое<sup>56</sup>, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и эмпирическое, раскрывающееся в факте ее исторического существования» [*Una Sancta*, 4–5]. Уникальность его подхода состоит в том, что он различал, но не разделял мистическую и эмпирическую жизнь Церкви.

Историческое разделение церквей, как и любые церковные разделения, пришедшиеся на его жизнь, о. Сергий переживал очень остро. Разделение церквей для него — это не просто исторический факт, но мистическое действие; не вопрос церковной организации, но духовная рознь, поэтому — духовный вызов:

Воля к разделению есть тот злой гений, который расколол сначала западный и восточный мир и продолжает дальше и дальше свое недоброе дело... Он живет иногда и в таких иерархах (как и мирянах), которые почитают себя самыми ревностными хранителями ортодоксии, но к которым, однако, относится слово Христово: «Не знаете, какого вы духа» [*У кладезя Иаковлева*, 12].

Отец Сергий считал, что разделение — это разрушение природы Церкви как единства. С одной стороны, Церковь есть Богочеловеческое единство как Тело

---

<sup>56</sup> Особенностью богословия о. Сергия является отождествление понятий мистического и онтологического: в ряде высказываний он пользуется этими определениями как синонимами. Это необходимо учесть, так как в современной богословской литературе понятия мистического и онтологического могут не отождествляться. Например, свящ. Георгий Кочетков понятие мистического (или таинственного) относит к сфере Божественных Тайн, в то время как понятие онтологического — к мистериально-сакраментальной (таинственной) области церковной жизни. В богословии о. Сергия понятия онтологического и мистического относятся к области Божественной и Богочеловеческой реальности, т. е. реальности таинственной.

Христово, в котором многие члены собораны вместе под главенством Христа. С другой стороны, Церковь как Богочеловечество понимается как Храм Духа Святого. Образ Тела Христова подчеркивает, с одной стороны, единство многих членов, а с другой стороны — различие их в едином Теле. На аналогичное сопоставление указывает Писание применительно к различию даров Святого Духа: «Дары различны, но Дух один и тот же» (1 Кор 12:4). Оба образа Церкви — как Тела Христова и Храма Духа Святого — выявляют идею соборности или *соборности*, согласно которой Церковь есть «живое многоединство», которое «в своем многообразии и связанности раскрывается как полнота» [*Невеста Агнца*, 277].

Явление соборности в истории Церкви о. Сергий определял как «некое духовное единство и взаимообщение всего христианского мира, хотя и не выраженное ни в каких согласительных формулах». Это духовное единство о. Сергий называет «мистическим единством» [*У кладезя Иаковлева*, 21]. Церковь как мистическое единство выходит за пределы канонических и мистериальных границ, которые обозначают единство церкви как сакраментально-иерархической организации.

Мистическое единство, с одной стороны, есть некоторая данность. Так, существует церковное Предание, к которому, пусть в разной степени и на разной глубине, приобщены все христианские церкви. С другой стороны, это единство нужно актуализировать, совершать. Мистическое единство может осуществляться между представителями разных христианских конфессий: «чем выше напряжение духовной жизни, тем естественнее оно переливается за вероисповедные грани и соединяет людей» [*У кладезя Иаковлева*, 19]. Акт осуществления христианского единства о. Сергий рассматривал как таинство:

...Единение во Христе, устанавливаемое сродством христианского опыта, есть некое *таинство* духовной жизни, как бы духовное сопричащение единого Христа, задолго до того, когда может совершиться фактическое причащение из одной чаши [*У кладезя Иаковлева*, 19].

Это таинство он назвал таинством соборования, потому что понятие соборности он отождествлял с понятием церковности: «Церковь соборная есть и Церковь соборования» [*Православие*, 164]. Это таинство, по мнению о. Сергия, непрерывно совершается в Церкви, это

...есть живое дыхание Церкви в отдельных ее членах и отдельных поместных церквях, которое всегда совершается с разной силою, но никогда вполне не замирает. Это есть, можно сказать, догматическая жизнь Церкви [*Православие*, 171].

Таинство соборования осуществляется лично и церковно и разворачивается как догматическое таинство, которое имеет свой обряд (чинопоследование), внутреннюю структуру (нормаль) и мистическое содержание. Если осуществление церковного единства есть таинство, то церковные

разделения — это то, что противостоит таинству соборования, т. е. профанация таинства Церкви.

### **Формы (или образы) соборования**

Что касается обряда (форм), то о. Сергей пишет, что «могут быть различные образы соборования» [*Православие, 171*]. Отец Сергей считал, что наиболее адекватной формой соборования, известной нам с древних времен, является собор. Кроме традиционной формы собора о. Сергей также перечисляет те формы, которые были доступны в современных ему исторических обстоятельствах. Их стоит просто перечислить:

- Взаимное общение представителей богословской мысли в печати.
- Молитва (Господня, псалмы, молитва своими словами).
- Общие размышления «над Евангелием».
- Образы святых, которые являются достоянием всего христианского мира; житийная письменность, сочинения нравственно-религиозного, аскетического и мистического характера.
- Духовная жизнь, в которой происходит касание божественной реальности, через которую мы познаем, что «Христос посреди нас».

Таким образом не форма определяет возможность для осуществления соборования. Многообразие форм соборования объясняется многообразием форм, в которых мы воспринимаем церковное Предание. Формы рождаются из жизни Церкви, так как предание в Церкви не только хранится, но и развивается — оно есть Предание «живое». Потенциально каждое церковное собрание стремится осуществить соборную природу Церкви, но не всегда это удается:

Всякий съезд церковный молитвенно желает стать собором. Однако не все собрания церковные являются церковными соборами, хотя на это и притязают, а по внешним признакам этому и удовлетворяют [*Православие, 173*].

### **Нормаль таинства соборования**

*Префацио.* Подготовка к совершению таинства соборования состоит в «расширении религиозного личного самосознания»:

Соборное, сверхличное сознание не может оставаться только сверхличным, — оно становится необходимо и личным опытом, личным достоянием, оно опосредуется в личном сознании... <...> Религиозное личное самосознание свойственно каждому, но оно может оставаться смутным и нерасчлененным, а может и расширяться и углубляться; в последнем случае возникает богословствование и богословие [*Православие, 169*].

Расширение личного религиозного сознания также можно назвать духовным образованием, если под ним подразумевать не просто обучение, но приобщение к церковному Преданию в многообразии его форм, «устное или письменное, личное или общественное» [*Православие, 171*]. Таким образом, приурочивание состоит в

том, что «личное самосознание и личное богословствование естественно и закономерно ищет расширить, углубить, утвердить себя, *оправдать* свою веру, отождествить ее с сознанием сверличным, соборным, церковным [*Православие, 169*].

*Анамнесиз.* Отец Сергей говорит о личном духовном усилии, с которого начинается таинство соборования: «Осознание церковного опыта в соборности является личным: это есть стояние перед Богом души, Бог и мое я в живом непрерывном соотношении» [*Православие, 171*]. Личное богословствование, которое зарождается в человеке в результате пробуждения личного религиозного сознания, «не может и не должно оставаться своеличным... <...> но стремится стать богословием предания» [*Православие, 170*], где под преданием о. Сергей подразумевает «внешнюю, феноменальную манифестацию внутреннего, ноуменального единства Церкви» [*Православие, 75*], «единую жизнь Церкви, движимую Духом Святым во все времена» [*Православие, 83*]. Богословие, будучи личным, всегда также стремится стать церковным:

Всякая новая, точнее, по-новому высказанная богословская мысль ищет себя оправдать, обосновать, раскрыть на основании общецерковного предания, в самом обширном смысле, т. е. включая сюда, прежде всего, свящ. Писание, а далее предание словесное и монументальное [*Православие, 170*].

Соотнесение с Преданием не ограничивает творческой природы личного богословствования:

Это не означает, что оно должно быть простым повторением своими словами уже имеющегося в предании... <...> ...напротив, оно должно быть всегда новым, живым и творческим, ибо не останавливается жизнь Церкви [*Православие, 170*].

Таким образом, смысл воспоминания состоит в актуализации Предания в жизни человека: «для оживления предания в нас требуется собственное вдохновение, соответственное напряжение духовной жизни... <...> ...оно оживает для нас в огне нашего собственного воодушевления» [*Православие, 88–89*].

Содержание таинства соборования состоит в искании, выявлении и выражении соборного сознания Церкви в церковном единении и любви: участники «осуществляют собой соборное сознание Церкви по данному вопросу, ранее опосредованное единоличными суждениями» [*Православие, 88–89*].

Способ осуществления этого таинства выражает его коммюнитарный характер: «личное церковное сознание, личное богословствование вступает в общение с другими, в которое каждым вносится свой особый дар» [*Православие, 171*].

Следующие элементы нормализации догматического таинства выглядят не всегда так же развернуто и явно по сравнению с таинством литургическим.

*Эпиклесис.* Обычно включает основное прошение, молитву-призывание Бога и силы Божьей благодати, а также формулу-объявление.

Любое церковное собрание обычно открывается молитвой, призывающей помощь Божью, соучастие Духа Святого, присутствия Христа «посреди». Еще



более участие Божье *подразумевается* в церковном деле, призванном собирать и осуществлять Церковь как Богочеловеческое единство. В качестве примера формулы-объявления о. Сергей приводит слова, известные нам по описаниям Вселенских соборов:

Тогда они в сознании истинной соборности, а вместе и в искании ее, говорят о себе: *изволися Духу Святому (живущему в Церкви) и нам*, т. е. они ставят знак равенства между собою и Церковью как соборной жизнью в Духе Святом [Православие, 173].

*Мистический «ответ Божий» и первый «Аминь» церкви.* Отец Сергей подтверждает, что таинство соборования необходимым образом должно включать рецепцию — свидетельство Церкви в ответ на формулу-объявление: «должно быть молчаливое (а иногда и не молчаливое) “да” на самосвидетельство собора: “изволися Духу Святому и нам”» [Православие, 174]. Однако он отрицает наличие какого-либо оформленного механизма рецепции, т. е. настаивает на отсутствии какой-либо формализации таинства.

Смысл рецепции состоит в принятии и подтверждении усилия, принятого собором для осуществления единства Церкви: «происходит прояснение как бы некоторой самоочевидности, что голос собора *был действительно* (или же не был) голосом соборности церковной» [Православие, 175]. Выражая актом рецепции доверие соборному решению, Церковь молится о том, чтобы получить ответ Божий на свое соборное усилие, молится о дарах таинства.

*Дары таинства.* Отец Сергей под дарами таинства подразумевает «исполнение, наполнение, “расширение” нашего сердца... <...> ...чувство дерзновения пред Богом и в церкви... <...> ...новое рождение, или обновление и возрождение» [Кочетков, 46]. Дары таинства находят свое выражение в принесении *духовных плодов*: «члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство и в своем опосредованном сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности суждения» [Православие, 171].

### **Заключение**

- Содержание таинства соборования состоит в искании, выявлении и выражении соборного сознания Церкви в церковном единении и любви.
- Путь соборования о. Сергей считал реальной возможностью для обретения церковного единства.
- Надежды на осуществление таинства соборования о. Сергей связывал, с одной стороны, с личным служением отдельных членов народа Божьего, лаиков, а с другой стороны — со служением церковных общин, где под общиной о. Сергей подразумевает епископию как «сакраментальную единицу» Церкви.
- Обращаясь к истории, о. Сергей напоминал об опыте соборования в раннехристианской — доконстантиновской — Церкви. В константиновский

период истории Церкви соборование выглядело большей частью как особое усилие иерархии. Констатируя начало послеконстантиновского периода, о. Сергий предлагал возрождать церковную соборность как соборование «снизу», т. е. как духовное служение всех членов Церкви вне зависимости от их иерархической принадлежности, направленное на собиране членов Церкви в духе единства и любви для осуществления Церкви как «живого многоединства».

- Для восстановления «соборности снизу» он предлагал восстановить опыт «соборного преемства» – неразрывного органического единства епископа с поместной общиной, а также преодолеть разрыв церковной общины, который произошел вследствие отделения и поставления иерархии над Церковью.
- Отец Сергий не ограничивал таинство соборования конфессиональными рамками. Основанное на едином церковном Предании, таинство соборования преодолевает сакраментальные границы различных христианских конфессий.
- Опыт соборования между христианами не только различных национальных православных церквей, но и различных христианских конфессий реализуется через единение в молитве, в христианском делании, а также через развитие богословского диалога.

### **Литература**

1. *Невеста Агнца* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. М. : Общедоступный православный университет, 2005.
2. *У кладезя Иаковлева* = Булгаков Сергей, прот. У кладезя Иаковлева // Христианское возсоединение. Экуменическая проблема в христианском сознании. Париж : YMCA-Press, 1929. С. 12.
3. *Православие* = Булгаков Сергей, прот. Православие : Очерки учения православной Церкви. Париж: YMCA-Press, 1985.
4. *Una Sancta* = Булгаков Сергей, прот. Una Sancta // Путь. № 58. 1938–1939.
5. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Тайны и таинства человека и Церкви : Опыт современной мистагогии первой ступени : Пособие для мистагогов : В 2 ч. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018.

**Ирина Викторовна Гравина**

*Кандидат философских наук*

*Тамбов, ФГБОУ «Тамбовский государственный университет*

*имени Г. Р. Державина»*

## **Символизм как новая онтология в работах А. Ф. Лосева**

Статья ставит своей целью рассмотрение основополагающей мысли для философской системы А. Ф. Лосева — поиск выхода философского мышления из трансцендентного дискурса (или, как он выражался, абстрактной метафизики). Будучи христианским мыслителем, он активно полемизировал с Кантом, а будучи советским — с вульгарным марксизмом. В результате этой полемики получился синтез, оформившийся у него в концепцию символа. Подчеркивается, что символ Лосева — есть оригинальный ответ на вопрос о том, как соотносятся бытие и сознание, идеальное и реальное. В этом — его вклад, во-первых, в переосмысление марксизма, который оказал огромное влияние на философскую мысль XX века. А, во-вторых, в осмысление религиозной метафизики, поскольку теория символа, объединяя «идеальное и материальное», в конечном итоге направлена на то, чтобы оправдать богочеловечество как конкретное земное бытие идеальной Личности (Бога), выведя Его из парадигмы «вещи в себе» или иначе — «Бога философов».

Для введения в нашу тему стоит остановиться на одном важном аспекте Лосевского творчества, а именно его антиковедении, поскольку именно в нем заключено его основное концептуальное ядро. Обычно Лосева считают историком античной философии, тогда как сам он подчеркивал, что история философии и есть именно философия в том смысле, что каждая эпоха заново прочитывает того или иного автора и обогащает его собственными актуальными контекстами. История античной эстетики Лосева есть не собственно история античной философии, но эмпирический материал для детального рассмотрения концепции символа или философия античности, где античность и есть самостоятельное понятие для анализа: «Мы должны дать концепцию античности или хотя бы эллинства в наиболее общем и широчайшем виде... <...> ...античность есть, и есть она как таковая, как нечто, хотя и общее, но в то же время чрезвычайно определенное и оформленное, единичное целое», — пишет он [Лосев 1993, 9].

Для этого Лосев обращается к детальнейшей герменевтико-феноменологической работе с античным материалом. Здесь он с упорством отстаивает одну мысль, которая повторяется во всех его и ранних, и поздних работах — что классики античного платонизма не являются идеалистами, как их стало принято классифицировать (и это не значит — зеркально — что являются материалистами) в современных дуалистических интерпретациях. Античный символизм, по Лосеву, заключается в том, что идеальное и материальное неотделимы друг от друга и лишь рефлексирующий разум производит субстантивирование числовых или структурных принципов, которые обнаруживает в исследовании наблюдаемой реальности: «соединение формы и

материи есть результат нашего логического мышления», — подчеркивает он [Лосев 1994, 308]. Реальность же — их неразрывное единство, что и есть *символ*.

Таким образом Лосев на античном материале «отрабатывает» собственную концепцию символического бытия, получая и «Очерки античного символизма и мифологии» и «Историю античной эстетики», где речь, конечно же, идет не о красоте и прекрасном, поскольку символ — это сугубо онтологическая категория. А поскольку он онтологичен, то носит всеобщий характер — анализ бытия и есть анализ символа — то есть того, в чем это бытие нашло свое отражение, поскольку та или иная смысловая предметность всегда отражена в истории и так или иначе понимается (всегда по-разному). Для Лосева эстетика — это наука о выражении. Но что же в итоге выражается, когда мы говорим о синтезе идеи материи? Отнюдь не совокупность признаков выраженной предметности, которая не дает конечное целостное сущностное ядро вещи. Выражается в его концепции *самое само* вещей, их апофатическая индивидуальность, делая любую вещь символом собственной самости. При этом:

Самое само не существует, ему не свойственна категория бытия. Но ясно, что это — то и есть в нем самое разительное и самое оригинальное... <...> ...оно не обладает ни одним из известных нам свойств [Лосев 1994, 400].

Таким образом, в Лосевской концепции апофатичная самость вещи — добытийна, символ же, на котором базируется эта самость, и есть онтология. Заметим, что данная концепция оказывается очень близка Ареопагистскому корпусу.

Остановимся подробнее на символе. Во-первых, почему речь идет не о красоте? Потому что выразиться можно иронично и безобразно. При этом это все равно будет выражение внутреннего и внешнего. Греки, которые гипостазировали идеальные понятия, сказали бы, что речь, в случае безобразного, идет о том, что безобразное не входит в семантическое поле сущности, точнее является ее искажением. Лосев смотрит иначе — в его понимании *самость* содержит в себе какие угодно поводы для своего воплощения, выражения и интерпретации. О самости ничего конкретного сказать нельзя, кроме как то, что она есть и она есть всегда ускользающее от конечного определения *целое* предмета. Предикативные компоненты могут выражаться, меняться, однако самость остается сама собой, и сама является их неисчерпаемым источником. Здесь видна полемическая нота в отношении кантовского субъективизма, поскольку речь у Лосева не идет о трансцендентном, которое неведомо, речь идет об апофатичном, которое выражается и воспринимается через свои предикаты, делая возможным само мышление о нем. То есть субъект воспринимает вещь, не исходя из трансцендентальных схем, но исходя из реальности самой же вещи посредством трансцендентальных схем. Конкретное существование реальности есть главная аксиома Лосева. Отсюда объектом анализа могут (и являются) в первую очередь общественные отношения, т. е. то социальное целое. Общественные отношения —

выражаемое интегральной идеи самих себя. Логические категории, которые их описывают — выражающее. Реальная действительность и есть символ и объект эстетики.

Во-вторых, почему эстетика — это «выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность и обработанной как сгусток общественно-исторических отношений» [Лосев 2000, 393]. Лосев всячески пытается избежать гипостазирования понятий и не рассматривать идею в отрыве от того, к чему она реально приложима, поскольку невоплощенная идея есть лишь фикция. Здесь просматриваются методологические черты его полемики с марксизмом, поскольку теория символа является ответом на вопрос марксистской метафизики — что же первично — материя или сознание, показывая, что сам вопрос поставлен некорректно. Огромной герменевтической подсказкой здесь служит Лосевская «Диалектика мифа» — самое откровенное, с его же слов<sup>57</sup>, его творение, где он смог открыто проговорить свои позиции. И где показывает всю абсурдность абсолютизации материального принципа, который оказывается такой же абстракцией как «Единое» Платона. Оттого-то у Лосева так много аллюзий относительно того, что идейно в современной ему эпохе под идеологемой платонизма скрывается марксизм и наоборот: «лосевское описание платоновской политологии — это одновременно и завуалированное описание действительности 20-х годов» [Гоготшивили 1993, 922–942, 938]. Лосевское Единое — это Бог, но Бог христианский, а, значит, конкретный, у которого есть Личное Имя и личная история.

Материальное воплощение влияет на идею так же как идея на свой материальный эквивалент и всё в этом синтезе в рамках жизненного опыта слито до неразличимости. И только историк философии под своим пристальным взглядом может выделять какие-то слои этой действительности, однако выстраивать из них иерархии и субстантивировать Лосев отказывается, идеалистические и материалистические же течения — напротив<sup>58</sup>. Лосев пишет:

Диалектический материализм» есть вопиющая нелепость, полное попрание всякой диалектики и типичнейшая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектический материализм от необходимости *доказывать* примат веры; признайте, что он утверждает свой объект (т. е. абстрактное понятие материи) как абсолют, и притом как абсолют, данный в особом откровении, не допускающем никакой критики или сомнения [Лосев 2001, 144].

В этой важной мысли скрыто заключается иного рода полемика — полемика уже с языческим (нео)платонизмом, поскольку в рамках данного интеллектуального направления структура представлений о космосе именно

<sup>57</sup> «Я задышался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры» [Лосев, 2005].

<sup>58</sup> С точки зрения идеализма — материя вторична, с точки зрения материализма — вторично сознание, с точки зрения дуализма происходит разрыв сразу двух субстанций, что порождает еще большее количество вопросов относительно онтологического характера реальности.

такова — есть высшая идея, а есть ее поступенчатое умаление. Христианская же метафизика строится принципиально на ином подходе — субстантивируется здесь конкретное живое бытие личности (ипостась), стоящее в отношениях богообщения с Абсолютной личностью. Последнее и есть онтологическая компонента в рамках его системы — утверждение апофатического центра (единого) *каждой* вещи (символа), который не существует сам по себе, но, как метафизический принцип, присущ всему.

Возможно, этот тезис сложно воспринять ввиду того, что философия есть сама по себе наука абстрактная. Тем не менее — не бывает идеи невоплощенной, это означает, что нет и не может быть никаких абстракций, гипостазированных вне вещей. Если мысль теряет свою вещность она превращается в уродливую фиктивную фигуру. В этом ужас новоевропейского идеализма. Материализм, по аналогии, такое же уродливое образование, причем материи как таковой с точки зрения Лосева не может быть — материя любого философа — это тоже высший абстрактный принцип.

Что связывает два этих принципа — идеального и материального? Становление в символе. В своих антиковедческих работах Лосев иллюстрирует, как идея извлекается из полноценного социального слоя. В общем-то иного существования идеи быть не может. Оттого абстрактный идеализм для него столь же вульгарен, как и радикальный материализм. История философии в Лосевской интерпретации показывает, во-первых, то, что идеальное всегда влияет на материальное до неразличимости. И, во-вторых, что это влияние постоянно оказывается дисгармоничным. Античностью восхищаются как мыслью в отрыве от порождающей ее социальной структуры, которая расценивается, напротив, как бесчеловечная и негуманная (рабовладельческая). В этом заключается существенный этический парадокс, подменяемый повсеместными эстетическими аргументами в пользу элитарной мысли и красоты культуры локального характера. К слову именно локальность элитарной мысли как нигде лучше и выражается в рабовладельчестве.

Как мы ранее отметили, внутри лосевской античной эстетики присутствует скрытая христианская полемика. Самую базовую демаркационную характеристику античности и христианства с целью выявления специфики второй Лосев производит по линии безличный космологизм — личный тео- и антропоцентризм. Для Лосева очень важно, и он всюду это подчеркивает, что личность в античности — это, как, собственно, и космос — просто живое тело. Разумность и уникальность человека растворена в разумности и *логосности* самосущего космоса. *Безличный космологизм* — называет античную эстетику Лосев:

Необходимо также отличить античность от тысячелетия средневековой культуры, в основе которой — монотеизм, абсолютизация личности. Да-да, по средневековым представлениям над миром, над человеком царит абсолютная личность, которая творит из ничего космос, помогает ему и спасает его. Словом,

абсолютная личность стоит над всей историей. Этого нет в античной культуре, хотя и там есть свой абсолют. Но какой? Звездное небо, например. То есть тот абсолют, который мы видим глазами, слышим, осязаем. Чувственный космос, чувственно-материальный космологизм — вот основа античной культуры<sup>59</sup>.

Остановимся на категории лосевской личности подробнее. Здесь может возникнуть большой соблазн считать, что христианство, согласно Лосеву, вносит некий экзистенциальный эквивалент в онтологию. Однако, категория личности формируется у него скорее в онтологической и эпистемологической плоскостях.

Личность есть и субъект (психика), и объект (тело). Они слиты воедино. Человека нет без тела, а тело без психического измерения всего лишь труп. В условиях иерархического платонического подхода и возникает концепция бестелесной души, поскольку тело есть только ее темница, а в христианстве, в свою очередь, — телесная концепция воскресения мертвых. Однако личность это не просто символ наравне с иными природными символами, личность есть субъект: «не человек есть часть природы, а природа есть часть человека. Человек богаче, конкретнее, реальнее, живее и жизненнее природы» [Лосев 2013, 25]. Особенность лосевской концепции личности заключена в представлении о неразрывности сознания с предметом восприятия, своеобразной структурной слитности с ним с одной стороны и индивидуальности каждой вещи, с другой. «Личность! Не вода, воздух, элементы, а мы несем груз всего предыдущего человечества, взяли на себя все его заслуги, все пороки» [Бибихин, 72], — восклицает Лосев. Значит, в рамках данной антропологической парадигмы человек становится «венцом» не в смысле своего высокого интеллектуального потенциала, а в смысле своей *ответственности* за все творение, осуществляемое лично, персонально и реализуемое через взаимодействие с ним. «Уникальное положение в структуре тварного мира делает человека точной копией устройства всей вселенной. Человек, представляя собою микрокосмос, в ответ на воплощение Иисуса Христа становится способным играть роль посредника, служа цели примирения двух противоположных полюсов мироздания» [Харламов, 148], — поясняет исследователь святоотеческого предания Владимир Харламов.

Фактически у Лосева не так много работ, посвященных непосредственно христианству, и в фокусе своем он его не держит даже в ранний период творчества. Хотя и публикует ряд работ, где открыто проговаривает свою профессиональную принадлежность, тем не менее фокусируется скорее на общих философских онтогносеологических проблемах. Однако, в чем же религиозная *подоплека* его текстов?

Лосев своим творчеством подходит к идее обоснования богочеловечества, показывая, что совершенное тождество, которое постоянно теряется, все-таки существует и выглядит оно как формула: *Абсолютная идея + материя = Богочеловек*

<sup>59</sup> Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. и др. Античная литература: Учебник для высшей школы / Под ред. А. А. Тахо-Годи. 5-е изд., дораб. М.: ЧеРо, 1997. 543 с.

(Христос)<sup>60</sup>. Стоит заметить, к слову, что это и не гегелевская логика — поскольку идея здесь не «насыщается», давая синтез — она сразу есть целое. Поэтому для Лосева очень важная идея целого и *единого*, тогда как Гегель обходит ее стороной. Здесь скорее возникает дискурс отношений (то есть действий, энергий), поэтому Лосев близок к паламизму. В свою очередь, исследователь Лосева Л. А. Гоготишвили отмечает это, утверждая, что

...сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный остался практически невоспринятым современной наукой вследствие в том числе и устоявшихся шаблонов понимания терминологии платонического происхождения прежде всего в субстанциально-сущностном ключе, в то время как у Лосева эта терминология энергийно переосмыслена [Гоготишвили 1994, 885].

А С. С. Хоружий не напрасно отказывает классической языческой онтологии в статусе базы под христианство — слишком сильно метод оказывает влияние на саму смысловую компоненту системы [Хоружий, 287–308].

Так Лосев исподволь подходит к пониманию христианской онтологии. Он показывает, что нет и не может быть никаких принципов, отдельных от реальности. Любая попытка догматизации какой-либо идеи или какого-либо принципа вообще, в отрыве от своего *кайроса* и *топоса* приводит в лучшем случае к мечтательному абстрагированию, а в худшем к догматизмам разного рода, способным далее вырождаться в бесчеловечно-культовые формы фундаменталистского толка. Об этом Лосев стал задумываться в поздний период своего творчества и «острие критики переносит на утопизм Платона. Лосев говорит в связи с этим о трагизме и трагической судьбе и платоновского, и вообще всякого идеализма» [Пуцаев, 117–127]. Пожалуй, утопизма Лосев и боялся и, к слову, боялся не зря — квази-религиозная природа советских общественных *ритуалов*, базирующихся на жестких идеалистических идеологемах, сейчас уже не секрет. Заметим, что и само понятие *религии* в данном контексте приобретает негативную окраску, поскольку ее абстрактная идеализация, вне актуального личностно-этического компонента превращается в догматическое служение *истине*, а не конкретному Богочеловеку через социальное служение его живым образам в мире.

Последним важнейшим штрихом данной онтологической концепции является обращение Лосевым к категории античного Единого, но снова в переосмысленном виде. Поскольку бытие у Лосева это не бытие-вообще, а это-конкретное-бытие (ср.: «конкретность Бога и человека»), то бытие должно иметь границу, а раз оно имеет границу — то оно целое, одно, *единое*. Отсюда гипостазированная категория единства античности переходит в христианскую онтологию по ипостасному принципу. И критерий иерархии здесь уже иной — самость эта или абсолютна или относительна и тогда содержит в себе черты неполноты («всяк человек — ложь»), которые и выражаются вовне в виде *относительных* (неполных к абсолютной

<sup>60</sup> О этом он пишет только в черновых «Дополнениях к “Диалектике мифа”».



Самости) мифологий. Само-по-себе-бытие в Лосевской системе категория эфемер-эфемерная, поскольку бессмысленная<sup>61</sup>. А вот тождество бытия и мышления или, если сказать иначе, субстанция встречи вещи с воспринимающим ее мышлением и есть единственно возможное бытие, и есть миф (картина реальности субъекта, интерпретирующего вещь или явление). Осуществляется эта встреча в личном сознании. «Уникальное положение в структуре тварного мира делает человека точной копией устройства всей вселенной. Человек, представляя собою микрокосмос, в ответ на воплощение Иисуса Христа становится способным играть роль посредника, служа цели примирения двух противоположных полюсов мироздания» [Харламов, 148], — поясняет исследователь святоотеческого предания Владимир Харламов. У Лосева эта позиция конкретизируется и приоритет космического начала уступает место именно личностному, поскольку мерилom космоса является человек, а не наоборот.

### Литература

1. *Бибихин* = Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев / В. В. Бибихин. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
2. *Гоготишвили 1994* = Гоготишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма // А. Ф. Лосев. Миф — число — сущность. М. : Мысль, 1994. С. 885.
3. *Гоготишвили 1993* = Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. С. 922–942.
4. *Лосев 1994* = Лосев А. Ф. Самое Самó // Миф — число — сущность. М. : Мысль, 1994. С. 300–526.
5. *Лосев 2000* = Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков : Фолио; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. 832 с.
6. *Лосев 2001* = Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : Мысль, 2001. 559 с.
7. *Лосев 2005* = Лосев А. Ф. Радость на веки. Переписка лагерных времен / А. Ф. Лосев, В. М. Лосева. М. : Русский путь, 2005. 263 с.
8. *Лосев 2013* = Лосев А. Ф. Диалектические основы математики. М. : Academia, 2013. 800 с.
9. *Пущаев* = Пущаев Ю. В. Советский платонизм (I): образ Платона у А. Ф. Лосева в советском философском и культурном контексте // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 117–127.
10. *Харламов* = Харламов В. Теосис в патристической мысли // Богословские размышления, 2008. № 9. С. 148.

<sup>61</sup> Здесь возникает неявная полемика с онтологией М. Хайдеггера, поскольку по Лосеву бытие и есть сущее.

**Ксения Александровна Цветкова**

Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт

## **К вопросу о вине и покаянии у Ясперса и Бонхёффера: субъект и инстанции**

В статье рассматриваются взгляды на вопросы вины и покаяния протестантского пастора Дитриха Бонхёффера и философа-экзистенциалиста Карла Ясперса. Имя Бонхёффера является знаковым для всей христианской теологии XX и уже XXI века, имя Ясперса — для «христианского экзистенциализма». Эти мыслители с разных позиций рассматривают важный для современной философской и богословской мысли вопрос о вине и покаянии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Дитрих Бонхёффер, Карл Ясперс, вина, покаяние, ответственность, виновность.

Для проблематизации понятий вины и покаяния важно ответить на вопросы о субъекте вины и об инстанции виновности.

Прежде всего нужно определить, что понимается под виной. Современный исследователь Мартин Хонекер различает [Honecker, 218] три смысла понятия виновности:

- «вина» может пониматься как «причины» (вина как *causa*);
- «виной» может быть юридическое обязательство (вина как *obligatio*);
- под «виной» понимается причинение ущерба, нарушение правил или невыполнение взятых обязательств (вина как *culpa*).

### **Субъект вины: я, мы или они**

Первый вопрос о том, кто виноват? Как христианский мыслитель, Бонхёффер прежде всего апеллирует ко Христу и ставит вопрос о принятии вины как свободного ответственного действия. Пример здесь — Христос, Который взял на Себя всю вину, хотя Сам был безгрешен. И «поскольку Иисус взял на себя вину всех людей, каждый ответственно действующий человек становится виновным» [Бонхёффер 2013, 285]. Христианин призван следовать за Христом и подражать Ему, это подразумевает и готовность в этом следовании брать на себя вину за других [Held, 163].

У Бонхёффера виновен тот, кто за что-то отвечает, виновен старший. Христианин как член церкви<sup>62</sup>, не может не быть виновным, ибо «вина всего мира» [Бонхёффер 2013, 118] ложится на церковь, но после того, как каждый [член церкви] признает свой личный грех как «отравленный источник всего общества» [Бонхёффер 2013, 119].

Карл Ясперс говорит о вине немцев, возникающей из конкретной исторической ситуации — прихода к власти национал-социалистов и преступлений нацистского режима. Важен акцент, который ставит Ясперс относительно субъекта вины:

---

<sup>62</sup> См., например, раздел «О возможности слова церкви к миру» из его «Этики».

виновен не какой-то абстрактный немец, но я сам. Также и вопрос о виновности следует задать не кому-то, а прежде всего себе. Ясперс уверен, что это является жизненно важным для немецкой души, поскольку только ответив на него, можно будет говорить о духовном возрождении нации; тот факт, что «победители нас осудили», имеет значительные, но не определяющие последствия для жизни немцев, так как внешнее осуждение не поможет немецкой нации в самом главном — во внутреннем духовном возрождении, которое зависит исключительно от самих немцев и от их способности увидеть собственную вину [Jaspers, 28].

Несмотря на призыв к каждому немцу ответить прежде всего себе на вопрос, в чем он виновен, Ясперс не соглашается с тезисом о «коллективной вине» [Ясперс, 29] немцев. Именно неприятие этого тезиса привело философа к размышлениям о сущности и типах вины, поскольку процесс осознания личной ответственности и своей доли вины за преступления нацизма шел в Германии с трудом и вызывал протесты как в обществе, так и в церкви. Чтобы способствовать этому признанию, Карл Ясперс классифицирует типы вины:

- уголовную вину<sup>63</sup>, лежащую на совершивших «объективно доказуемые» [Ясперс, 18] преступления;
- политическую вину, которая определяется принадлежностью к определенному государству [Ясперс, 18];
- моральную вину, т. е. моральную ответственность каждого человека за свои поступки, в том числе и за политические или военные действия;
- метафизическую<sup>64</sup> вину, обусловленную — по мнению Ясперса — чувством «солидарности между людьми как таковыми, которая делает каждого тоже ответственным за всякое зло, за всякую несправедливость в мире, особенно за преступления, совершаемые в его присутствии или с его ведома» [Ясперс, 19].

Для Ясперса наибольшее значение имеет метафизическая виновность, освободившись от которой, «люди бы стали ангелами» [Ясперс, 21]. Однако освобождение от метафизической виновности невозможно, поскольку вышеназванная потребность жить вместе у каждого конкретного человека распространяется не на всех людей, но ограничивается довольно узким кругом.

Следующий из вопросов виновности — чья вина лежит на человеке. На первый взгляд, на этот вопрос можно выделить три варианта ответа — своя собственная вина, вина другого человека и разделенная — или общая — вина.

<sup>63</sup> Ясперс считает, что значение вины при обращении к этим преступлениям полностью совместимо с общим пониманием преступной вины — идея, которая приводит к дискуссии с его ученицей Ханной Арендт, возражавшей против категории преступной вины. См. переписку Арендт (письмо от 17 августа 1946) и Ясперса (письмо от 19 октября 1946).

<sup>64</sup> Ясперс проводит грань между моральной и метафизической виной там, где человек как актер перестает быть значимым.

Однако в действительности ответить на этот вопрос значительно сложнее. Мы помним, что вся человеческая история началась с грехопадения и с неспособности человека ни взять вину на себя [Bonhöffer 1989]<sup>65</sup>, ни разделить ее с другим человеком, хотя возможность поступить ответственно была Богом предоставлена. Ни Адам, ни Ева не приняли свою ответственность и вошли тем самым в состояние виновности. Парадокс состоит в том, что, приняв ответственность, они также вошли бы в состояние вины, но такое принятие вины имело бы своим основанием свободное ответственное действие. И Ясперс, и Бонхёффер<sup>66</sup> вопрос о принятии вины рассматривают именно как вопрос свободного ответственного действия [Schließer, 21–24].

При этом человек способен нести ответственность, лишь зная о том, что ему вменена вина [Rendtorff, 111]. Это знание основано на том, что первородный грех является «совокупным преступлением и совокупной виной человеческого рода» [Schleiermacher]. В моральном смысле проступок считается безответственным, если кто-то заранее не заботился о своей ответственности должным образом [Jonas]. Но может ли кто-то утверждать, что он в полноте позаботился о своей ответственности? И Ясперс в рассуждениях о метафизической вине, и Бонхёффер, говоря о совинности христиан, отвечают на этот вопрос отрицательно: перед Богом нет невинного<sup>67</sup>.

Факт собственной виновности, считает Бонхёффер, надо принять, а свою ответственность за других людей поставить выше собственной невинности, поскольку попытка избежать виновности, сохранить свою чистоту в условиях падшего мира обречена на неудачу [Бонхёффер 2013, 282–283]: вместо невинности бегущий от вины найдёт вину ещё большую<sup>68</sup>. Признание своей вины и покаяние возможно только без оглядки на вину ближнего, поскольку любой грех другого человека можно извинить, и только «собственный грех остается виной, которую я не могу простить» [Бонхёффер 2013, 118].

Исповедуя собственную вину, церковь не снимает вину с отдельного человека, но призывает его к общему исповеданию вины и покаянию. Для Бонхёффера как христианского мыслителя нет понятия чужой вины. Исходя из призвания каждого верующего следовать за Христом<sup>69</sup>, Бонхёффер рассматривает готовность войти в чужую вину как выражение готовности жить в церкви и идти за Христом, Который освобождает человеческую совесть для служения Богу и ближнему, освобождает ее тогда, когда человек готов войти в вину другого<sup>70</sup>.

Что касается Карла Ясперса, то он различал четыре типа виновности именно для того, чтобы противостоять навязыванию немцам коллективной вины,

<sup>65</sup> См. раздел «Das Bild Gottes auf Erden». S. 56–63.

<sup>66</sup> Здесь можно вспомнить и Сартра [Sartre], и Хайдеггера [Хайдеггер].

<sup>67</sup> Перед Богом — надежда только на милость.

<sup>68</sup> Это будет не вина как свободное ответственное действие, но вина от трусости и несвободы.

<sup>69</sup> Об этом подробнее см. в: «Следуя Христу».

<sup>70</sup> Ethik. S. 289.

выражающейся в безличности и насилии. Важно отметить, что положение послевоенной немецкой элиты, вовлеченной в дискурс о коллективной вине, было противоречивым: с одной стороны, присутствовало желание защититься от коллективной вины, с другой, — внутреннее убеждение, что немцы виновны вместе [Dubiel, 71]. Ситуация с уголовной виной наиболее прозрачная, поскольку существуют законы, и каждый нарушивший их несет личную ответственность и лично становится виновным. Но Ясперс находил также очевидной тщетность попыток возлагать моральную вину на всех людей, поскольку инстанцией моральной вины является совесть человека, что исключает коллективность такого типа вины<sup>71</sup>. Политическую вину может и должна нести общность людей, поскольку весь народ повинен в том, кто и как им управляет [Ясперс, 18].

Наибольшие вопросы вызывает метафизическая вина. С одной стороны, ее преодоление требует внутреннего преобразования человека, его глубинного внутреннего изменения. Это, разумеется, возможно на личном уровне, не на коллективном. Однако «коллективной» вине противостоит не только личная или личностная вина, но и соборная, основывающаяся на свойственной каждому человеку [Ясперс, 19] солидарности, утрата которой и составляет существо метафизической вины, которая носит характер не коллективный, но общечеловеческий, а потому относится к каждому человеку лично.

Отказ от «коллективной вины» важен для Ясперса еще и потому, что связан с освобождением от «наследия „коллективного мышления“» [Рулинский, 164], которое философ критиковал за его обезличенность и безответственность. Коллективное мышление мешает покаянию, необходимому для духовного возрождения народа, справедливо полагает Ясперс. Солидарность же каждого с каждым являет собой основу для покаяния и преодоления метафизической вины, что возможно не индивидуально, но в общности с другими людьми.

*Кто определяет вину и принимает покаяние: к вопросу об инстанции.* Чтобы ответить на вопрос о том, «кто вправе признать меня виновным», следует вновь обратиться к выявленным Ясперсом четырем типам вины.

Первый тип — это уголовная вина<sup>72</sup>, при которой устанавливать виновность и состав преступления вправе только суд. Второй тип — политическая вина, определяемая принадлежностью к определенному государству. Прерогатива устанавливать этот тип виновности принадлежит победителю. Третий тип — моральная вина, т. е. моральная ответственность каждого человека за свои поступки, в том числе и за политические или военные действия. В этом вопросе инстанцией является собственная совесть и близкие небезразличные люди, с

<sup>71</sup> Однако при этом сам Ясперс оговаривается, что именно моральное состояние общества является причиной тех условий, из которых возникают политическая вина и становятся возможными преступления.

<sup>72</sup> Возвращаясь к переписке Арндт/Ясперс, вспомним письмо Ясперса от 19 октября 1946 о том, что вина нацистов должна быть отнесена к категории криминальной вины именно потому, что ее нужно свести к человеческому измерению.

которыми возможно обсуждать моральную вину. Четвертый, последний, тип вины — это метафизическая вина, вытекающая из религиозного мышления, из представления о первичной вине человека перед Богом<sup>73</sup>. Суть метафизической вины заключается в том, чтобы жить, пока в мире происходят несправедливость и преступления. Она имеет место, «если я не делаю, что могу, чтобы предотвратить их [преступления]... <...> ...я чувствую себя виноватым таким образом, что никакие юридические, политические и моральные объяснения тут не подходят» [Ясперс, 19]. Этот тип виновности возможен, поскольку среди людей существует потребность жить или вместе, или совсем никак не жить, если по отношению к кому-то совершается преступление. Но тот факт, что в реальности речь идет не о солидарности всех людей, или граждан одного государства, или даже не о солидарности внутри малых групп, но солидарность ограничивается лишь очень узким кругом людей: все это — результат общей вины, которую определяет только Бог. Трагизм такой вины заключается в ее неизбежности.

Рассмотрим теперь, какие инстанции в вопросе о вине видел Дитрих Бонхёффер. Для Бонхёффера принятие вины было необходимым условием любого ответственного действия, а значит христианин, который призван к ответственности, не может избежать ситуации виновности. В условиях «совершеннолетнего» мира вопрос виновности усугублялся еще и тем, что, поступая ответственно, в пограничных ситуациях<sup>74</sup> зачастую приходилось преступать действующий закон.

Таким образом, принимая решение об ответственном действии, необходимо быть готовым принять и последствия такого действия<sup>75</sup>, т. е. вину, которая может проявляться на разных уровнях — перед самим собой, перед другими людьми или институтами и, наконец, перед Богом: «Человека свободной ответственности оправдывает перед другими людьми необходимость, перед самим собой его оправдывает совесть. Но перед Богом он надеется только на милость» [Бонхёффер 2013, 271]. Это утверждение Дитриха Бонхёффера красноречиво раскрывает сама его жизнь, а именно участие в заговоре против Гитлера, вызвавшее у многих недоумение и даже непонимание, поскольку такой поступок вступает в явное противоречие с заповедью «не убивай». Разумеется, и сам Бонхёффер понимал всю тяжесть своего поступка и последствий, которые он будет иметь. В этой ситуации важно понять, перед какой инстанцией Бонхёффер видит свою вину. Он отказывает в праве судить себя за участие в заговоре не только нацистам, но и людям из своего окружения [Schließer, 96]: многие его соратники из Исповедующей

<sup>73</sup> “Die Schuldfrage” von Karl Jaspers (1946). Ein zentraler Text des deutschen Nachkriegsdiskurses. S. 306.

<sup>74</sup> Например, если государство по сути своей преступно и исполнение его законов тоже вводит человека в состояние виновности.

<sup>75</sup> Говоря о последствиях ответственного действия, мы, напоминая Бонхёффер, отвечаем на вопрос, чем это чревато для действующего, а не на вопрос, какая выгода ему от этого действия.

церкви не поняли и не приняли участие Бонхёффера в движении Соппротивления<sup>76</sup>. Исследователь трудов Бонхёффера Кристине Шлиссер ссылается здесь на то, что в содержание ответственной жизни не входит зависимость свободного действия от суждения других людей [*Schließer, 96*].

Ещё одной инстанцией, перед которой нужно держать ответ за свои действия, является сам человек, его совесть. Однако в «Соппротивлении и покорности» Бонхёффер ставит под сомнение способность совести адекватно реагировать в пограничных ситуациях. «Зов совести в естественном человеке, — пишет Бонхёффер, — есть попытка „я” оправдаться... <...> ...перед Богом», но во Христе такая совесть [*Bonhöffer 2006, 145–148*] освобождается для свободного действия и для способности принять вину: «перед самим собой его [человека свободной ответственности] оправдывает совесть» [*Бонхёффер 2013, 291*].

«Но перед Богом он надеется только на милость». Как видим, перед Богом нет никакого оправдания: вся тяжесть вины ложится на плечи действующего ответственно, и переложить ее на другого человека невозможно. В эсхатологической перспективе Бонхёффер надеется на милость и благодать, но в исторической — принимает необходимость наказания за свою вину [*Möser, 229*]. Переживание такой вины Ясперс называет метафизической виновностью, которая своим последствием имеет «изменение человеческого самосознания перед Богом. <...> Это самоизменение через внутреннюю работу может привести к новому началу активной жизни, но связано с неизгладимым сознанием виновности, со смирением перед Богом» [*Ясперс, 23–24*].

### Источники

1. *Бонхёффер 1992* = Бонхёффер Д. Следуя Христу. М. : Slavic Gospel Press, 1992. 260 с.
2. *Бонхёффер 2013* = Бонхёффер Д. Этика. М. : ББИ, 2013.
3. *Бонхёффер 2014* = Бонхёффер Д. Проповеди, толкования, размышления. Т. 1. 1925–1935 / Пер. с нем. М. : ББИ, 2014. xxxii + 337 с.
4. *Ясперс* = Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / Пер. С. Апта. М. : Прогресс, 1999. 146 с.
5. *Bonhöffer 1989* = Bonhöffer D. DBW 3. Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1–3 (1933). Hg. v. M. Rütter / I. Tödt, München, 1989. 195 S.
6. *Bonhöffer 1992* = Bonhöffer D. DBW 6. Ethik. Hg. v. I. Tödt u. a., München, 1992. 566 S.
7. *Bonhöffer 2006* = Bonhöffer D. DBA 1. Universität, Pfarramt, Ökumene 1927–1932. Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2006. 240 S.
8. *Jaspers* = Jaspers K. The question of German guilt. New York : The Dial Press, 1947.

<sup>76</sup> Как в свое время не поняли и его выступления против «арийского параграфа». Об этом, в частности, вспоминает Бетге в своем выступлении «Geschichtliche Schuld der Kirche. Anmerkungen zum Stuttgarter Schuldbekenntnis» (Историческая вина церкви. Комментарии к Штутгартскому покаянию).

## Литература

9. *Рулинский* = Рулинский В. В. «Проблема вины» в трудах Карла Ясперса // Вестник МГИМО Университета, № 3, 2011. С. 160–166.
10. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Республика, 1993. 447 с.
11. *Dubiel* = Dubiel H. Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des deutschen Bundestages. Carl Hanser, Wien, 1999.
12. *Frettlöh* = Frettlöh M. L. Vergebung oder “Vernarbung der Schuld”? Theologische und philosophische Notizen zu einer fragwürdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld, in: Evangelische Theologie 70/2010, Heft 2. S. 116–129.
13. *Held* = Held H. J. Schuldübername als Ausdruck der Christusnachfolge bei Martin Luther und Dietrich Bonhöffer, in Konsequenzen, Dietrich Bonhöffers Kirchenverständnis heute. Hg. v. Ernst Feil und Ilse Tödt, München, 1980. 163 S.
14. *Honecker* = Honecker M. Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen? // Zeitschrift für Theologie und Kirche, Vol. 90, № 2, 1993. S. 213–230.
15. *Jonas* = Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/Main, 1979. 423 S.
16. *Kämper* = Kämper H. “Die Schuldfrage” von Karl Jaspers (1946). In: Hermanns F, Holly W (eds) Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens. Niemeyer, Tübingen, 2007. S. 301–322.
17. *Möser* = Möser P. Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhöffer. Heidelberg, 1983 (Theol. Dissertation (masch.)). 1048 S.
18. *Rendtorff* = Rendtorff T. Schuld und Verantwortung (Zeitschrift für Theologie und Kirche, Vol. 86, No. 1 (Februar, 1989)). 111 S.
19. *Sartre* = Sartre J. P. Der Existenzialismus ist ein Humanismus – und andere philosophische Essays. 3. Auflage. Rowohlt, Reinbek, 2005. 333 S.
20. *Schleiermacher* = Schleiermacher F. D. E. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt. Bd. 1 / E. Reimer, Berlin, 1835. 477 S.
21. *Schließer* = Schließer Ch. Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhöffer. Neukirchen-Vluyn, 2006. 128 S.



**Александр Владимирович Тавризян**

*Кандидат искусствоведения*

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Критика аллегорического символизма и «реальный символизм» в трудах протопр. Александра Шмемана**

Статья посвящена особенностям сакраментологического богословия протопр. Александра Шмемана. В фокусе внимания — понятие символ, изменение его значения в послеотеческий период жизни церкви и взгляды протопр. Александра, которые можно охарактеризовать как «реальный символизм». Особое внимание также уделено проблемам в жизни церкви в XX в., которые, по мнению Шмемана, связаны с ростом аллегорического и «символического» толкования богослужения и христианской культуры.

ключевые слова: евхаристическое богословие, символ, сакраментология, литургическое возрождение, эсхато-космизм.

Протопресвитер Александр Шмеман считал понятие символа «центром таинственного богословия и ключом к его восстановлению». По его словам, «[символ] служит единственным, если не уникальным, мостиком между мировоззрением и опытом св. отцов, с одной стороны, и, с другой, самыми сокровенными ожиданиями, сомнениями и противоречиями нашего века» [Шмеман 2017, 47].

По этой цитате видны сразу две позиции о. Александра. Первая: таинственное богословие нуждается в восстановлении и уже не соответствует ни мировоззрению и опыту отцов церкви, ни современным «ожиданиям, сомнениям и противоречиям», т. е. жизни современных верующих в ее глубине. И вторая: ключом к разрешению этой проблемы становится понятие *символ*, связанное с молитвой, верой и жизнью церкви. В связи с этим, чтобы понять мысль протопр. Александра, который очень тщательно подходил к выбору терминов, необходимо, во-первых, разобраться с тем, что он называет символом, а во-вторых, — что он считает кризисом богословия таинств, и какие на то у него основания.

В отношении символа наиболее важным представляется различие между тем, что митр. Каллист (Уэр) называл «сильными» и «слабыми» значениями этого термина [Каллист (Уэр), 37]. В своем «сильном» значении символ понимается как соединение двух реальностей, явление одной реальности в другой. «Слабое» значение «символа» тождественно семиотическому понятию «знак». Знаком нельзя назвать явление другой реальности, но можно назвать информацию о ней, указание на нее. В словах С. С. Аверинцева символ (а не знак) всегда связан с представлением о трансцендентной реальности, которую он *выражает* и к которой «делает причастным», символ всегда существует в рамках определенных мировоззренческих концепций [Аверинцев, 156]. На таком же различии знака и символа сходятся философы и деятели культуры такие как М. К. Мамардашвили,

А. Ф. Лосев, А. Белый, несмотря на то что их мировоззренческие концепции и понимания «реальностей», которые соединяются в символе, могли весьма различаться.

Немаловажно, что в знаке нагружены смыслом только те его свойства, которые указывают на его означаемое — так у дорожного знака важна обозначенная на нем пиктограмма, но никак не материал, вес, история этого предмета, кто и когда его изготовил, принес и установил и даже не то, какую роль он сыграл в жизни людей, проезжающих мимо. В символе же значительна роль всей «вещности» — материала, роли в жизни людей, истории — к примеру, — кто, когда и как принес хлеб и вино на Евхаристию (и с какими намерениями — размышляя ли о Теле и Крови Господней?). Важно, что хлеб и вино есть часть трапезы — употребления пищи, общения, актуализации отношений и важных моментов в повседневной жизни и в жизни в целом (например, праздничная трапеза, брачный пир, агапа). Не случайно прот. Сергей Булгаков писал, что хлеб и вино используются на Евхаристии именно потому, что они — пища и трапеза<sup>77</sup>, а Н. А. Струве считал сведение внешнего вида вещества в католическом обряде до знака (гостии) некоторым искажением изначальной логики таинства. В схоластической терминологии можно было бы сказать, что символом является и акциденция, и субстанция предмета таинства, что противоречит католической сакраментологии «преложения» даров.

Святоотеческое понимание символа, которое можно назвать «сильным», опиралось на связку понятий отображение/первообраз: отображение означало актуализацию, реальное присутствие первообраза. Через отображение можно было не просто получить знание о первообразе, но стать причастным реальности первообраза. Это видно из того, что, например, у преп. Максим Исповедника присутствие Христа в отображениях Его Тела и Крови (хлебе и вине) на Евхаристии называется символическим, однако он имеет в виду реальность присутствия первообраза — Христа.

Шмеман не пользуется святоотеческой связкой «отображение\первообраз», но также определяет символ в его «сильном» значении — в категориях встречи двух реальностей: «в нем [символе] соединяются две реальности. Можно также сказать, что одна реальность выражается через другую реальность» [Шмеман 2017, 293]. Эта реальность «эмпирическая или видимая и духовная, или невидимая» [Шмеман 1988, 47] — реальность Царства Божьего. Именно стремление к Царству Шмеман считал ключевым как в жизни каждого христианина, так и особенно в таинствах (отсюда название венчающего его богословие труда «Евхаристия. Таинство Царства»). Такое устремление Шмеман называл «эсхатологическим переживанием времени» и считал, что именно такой символизм приближающегося Царства Божьего априорен для христианской культуры, молитвы, жизни, для самого духа новозаветной Церкви.

<sup>77</sup> «Не всякое вещество может быть пищей, но лишь определенное» [Булгаков 2, 17].

Когда же и как такое понимание символизма богослужения и христианской культуры было утрачено?

В послеотеческий период, как отмечает Шмеман, понятие «знания» в богословии и христианской культуре сузилось до рациональной и дискурсивной сферы. Как пишет богослов Д. Хеллер: «представление о символическом устройении реальности исчезло, уступив место более чувственному, сенсуалистическому пониманию мира» [Хеллер, 74]. Мистическое понятие символа и рациональное — знака постепенно смешались в богословии и литургическом предании церкви.

Результатом этого смешения становится тот роковой исторический момент (который неоднократно описывает в своих трудах Шмеман), когда понятие символа было закреплено в богословии в его «слабом» значении и, соответственно, отторгнуто от богословия таинств. На Латеранском соборе (1059 г.) в ответ на богословие Беренгара Турского о нереальности присутствия Тела и Крови Христа на Евхаристии по причине их «символического» и «мистического» присутствия, был подчеркнут не-символический реализм присутствия Христа на Евхаристии и как искажение таинства был отвергнут сам термин «символического присутствия». При этом, как видно, обе спорившие стороны понимали символ как нечто несовместимое с реальностью.

В этом решении собора происходит богословский отказ символу — в реальности, а реальности — в символичности. «Акциденция» мира теряет всякое значение в богословии таинств, хотя в практике жизни, разумеется, этого не происходит — верующие продолжают жить, общаться, разделять трапезы и служить Богу в мире сем. Происходит расхождение литургической и жизненной практики: таинство полностью вытесняется в область «сверхъестественного», а мир и повседневная, общественная, историческая жизнь вытесняется в сферу «естественной» (и падшей) реальности, противопоставленной «сверхъестественной», открывающейся в таинствах. Таинства становятся исключением из естественного порядка вещей, имеют свою природу (онтологию). Такой схоластический взгляд на таинство критиковал в начале XX в. прот. Сергей Булгаков [Булгаков 1, 4], а также деятели католического литургического возрождения, например, Р. Гвардини<sup>78</sup>. Однако, однажды войдя в православное богословие вместе с его так называемым «западным пленением» в XVII в., оно до сих пор преподается в семинариях Русской Православной Церкви.

И все же переживание мира как потенциального вещества таинства, как материи вселенской Евхаристии всегда можно было встретить у православных мыслителей. Например, в проповеди о Евхаристии свмч. еп. Серафима (Звездинского):

Ради Божественных Таин солнце на небе светит днем, и луна ночью, и звезды небесные тихий свой свет посылают, и земля дает хлеб свой — да будет Агнец Святой на престоле. Только ради Божественной литургии дает земля плод свой;

<sup>78</sup> Подробнее об этом см.: [Сухарев, 77].

хлеб, которым мы питаемся, — это крохи от трапезы Господней [*Серафим (Звездинский)*, 110].

Но не только в XX в., но и в XIX в. у архим. Феодора (Бухарева) была мысль о возможности преобразования (а не только освящения) во Христе всего человеческого творчества, в том числе культуры, «всех плодов цивилизации, изобретения и успехов человеческого разума» [*Бухарев*, 9]. И в XVIII в. у свт. Тихона (Задонского): «тварь создана для непосредственного общения с Творцом... Земля есть “книга о небесном”, читать которую умеет имеющий ум Христов»<sup>79</sup>, — не особые символы в таинствах освящают «мирское» и «естественное», но все предназначено стать символом, таинством через жизнь человека во Христе. Таинство и чудо являются не исключением, а исполнением, венцом потенциала мира стать реальным символом (т. е. и воплощением) Царства Божьего.

Как активный просветитель, пастырь и деятель возрождения православного духовного образования в США в XX в., Шмеман лично сталкивался с последствиями редукции мистического понимания символа для молитвы, жизни и веры церкви.

С потерей символического восприятия мира в церкви рождаются две позиции, которые, на взгляд протопр. Александра, обе являются искажениями новозаветного духа. Первая, характерная более для православного мира — это охранительность, попытка любой ценой сохранить форму, узнаваемые религиозные знаки, что протопр. Александр оценивает как «уходы от реальности, от самой жизни, от ее вечной открытости и, следовательно, “проблематичности”» [*Шмеман 2005*, 58], «скованность “стилем”, неспособность этот стиль пересмотреть» [*Шмеман 2005*, 212].

Из охранительности вырастают психологизм, индивидуалистический мистицизм. С силой церковного предания утверждается «власть всевозможных символических и аллегорических истолкований богослужения, своеобразного литургического “фольклора”» [*Шмеман 1988*, 54].

В чем видит проблему такого аллегорического истолкования элементов богослужения Шмеман? Он считает его произвольным, индивидуалистическим, что искажает сам смысл литургии, где молитвы, жесты, события имеют общий для всех участников смысл. По мысли Шмемана, через аллегорию таинство и церковная молитва хотя остаются концептуально «верными» знаками, но теряют связь с жизнью христиан, теряют литургическое измерение молитвы собрания, становятся культурным и пиетическим феноменом.

Вторая позиция, искажающая подлинный смысл и дух церковной молитвы, более свойственная для Запада (православного и инославного) — секуляристическое понимание символов как конвенциональных знаков, т. е. таких, о которых можно договориться, которые можно концептуально продумать как

<sup>79</sup> См. подробнее: [*Попов*, 47–57].

«дизайн» службы, как «аудио-визуальное» сопровождение молитвы [Шмеман 2009 (1), 78]. Из такого понимания вырастают различные литургические эксперименты на прагматических основаниях социальных и политических тем, христианского активизма: литургии «на заданную тему» (наводнение в Пакистане, экологические и техногенные угрозы и т. п.), концептуальные замены вещества таинств: принесение на престол своих орудий труда (печатных машинок секретарей) в качестве Святых Даров. Это, в словах протопр. Александра, попытка определить Христа «на языке этого мира и его преходящих нужд, чтобы сделать их символами» [Шмеман 2009 (2), 78], вместо того, чтобы выявить символизм, который самим Богом определен миру при творении.

Итак, протопр. Александр критикует и охранительные, и модернистские решения вопроса как построенные на неверных предпосылках: на понимании символа как *конвенционального знака*, т. е. такого, о котором можно либо договориться, придумать, концептуально решить (секуляризм), либо о котором некогда договорились духовные авторитеты (отцы церкви, святые, богословы), и задачей верующих остается лишь сохранение этого наследия (охранительность).

Чем же отличается подход Шмемана и его понимание символа? Его собственная сакраментология критикуется порой именно как прагматическая, исключая мистику из православного богослужения. Так, прот. Георгий Крылов протестует против характеристики «произвольности» и «аллегоричности», данных Шмеманом многим элементам православного богослужения (протопр. Александр поднимал, к примеру, вопрос о том, не лишний ли элемент литургии — проскомидия, повторяющая смыслы евхаристического канона). По мнению прот. Георгия, Шмеман (а также Х. Матеос) пытается свести литургию к тому, что «продиктовано буквальным смыслом совершаемого» — вход есть только движение от точки к точке, проскомидия — только приготовление даров и т. д. Произвольными же Шмеман называет все символы, требующие «некоего усилия ума, умного упражнения». Однако это неверная трактовка позиции протопр. Александра.

Шмеман активно противостоит рационалистической и прагматической трактовке таинств. Он действительно старается преодолеть стилизацию и «литургический фольклор», чтобы достичь изначальной «прагматической» сути литургических действий: перемещений, приготовлений, знаков и т. д. Однако, по Шмеману, они становятся «символами Царства» не из-за своей прагматической роли, а из-за связи с жизнью верующих. Вместо того, чтобы быть элементами прежде всего культурными, которые возможны и в театре, и в различных мистериях, в различных литургических таинствах (где культ мыслится спасительным сам по себе), элементы богослужения осмысляются Шмеманом как жизненные: реальность Царства проявляется не через умопостигаемые знаки, а через реальные для участников действия. Так, в книге протопр. Александра «За жизнь мира» Евхаристия осмыляется прежде всего как трапеза, разделение пищи

в общении — реальный, но не только прагматический акт, и совсем не аллегориче-аллегорический знак или ритуал.

Эти символы требуют «умного упражнения», но не рационального, культурного или чувственного, а мистического и экзистенциального: они требуют духовного напряжения связать свою жизнь со Христом, Его Крестом и Воскресением. Ни культурно-охранительным следованием всем традиционным предписаниям и воспроизведением всех знаков и действий, ни концептуальным, интеллектуальным и прагматическим методом нельзя «привязать» молитву к жизни, если они не связаны на уровне самой экзистенции человека. При наличии же этой связи даже такие «прагматические» события, как перемещения в пространстве, изменение положения тела, чтение и произнесение слов, вкушение пищи могут стать соучастием в Божественной жизни, *не нуждаясь в дополнительном символизме, изображении чего-либо и указании на что-то.* Аллегория же требует абстрагирования — надо узнать в объекте или действии знак, в символе «полное равновесие между “внутренним” и “внешним”, идеей и образом...» [Лосев, 65]. Именно на таком отличии аллегории от символа сходятся философы культуры А. Ф. Лосев и А. Белый, богословы Р. Гвардини, К. Ранер.

По мнению Шмемана, без выхода к этому изначальному смыслу богослужение теряет связь с жизнью верных христиан и становится стилизацией, а значит теряет реальную духовную силу. Последствия этого страшны — не только закрывается возможность для людей служить Богу дарами благодати, но люди реально гибнут, несмотря на их принадлежность православной церкви. Протопр. Александр оплакивает в своих «Дневниках» такие трагедии: самоубийство одного монашествующего на Валааме, уход из монашества и из церкви другого. Именно поэтому он так активно боролся за освобождение богослужения от стилизации и исторических нагромождений изобразительного символизма, за что подвергался порицанию как модернист и прагматик. Пафос этих действий — в пастырском попечении о людях, не могущих пробраться к смыслу богослужения и познать настоящую церковную молитву, в словах Н. А. Струве: «О. Александр совершил по отношению к литургии то, что реставраторы делают по отношению к иконам: очищают от наслоений веков, от копоти времени и слишком сакрального к ней подхода» [Струве, 84].

Конечно, узнавание «реальных символов» не происходит само по себе, стоит лишь «расчистить» богослужение — как и деятели католического литургического возрождения, Шмеман понимал, что требуется воспитание в христианах определенного культурного уровня в молитве и жизни. А ведь как раз культура целостного взгляда на собственную жизнь была в этот момент под ударом постмодерна! Именно этому делу протопр. Александр посвятил свою жизнь: проповеди в среде неверующих или уже церковных людей, духовному образованию пастырей церкви в США, восстановлению литургической молитвы так, чтобы она была связана с жизнью и служением верных христиан.

**Литература**

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Символ // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. М. : Сов. энцикл., 1962–1978. С. 826–831.
2. *Булгаков 1* = Булгаков Сергей, прот. Евхаристический догмат (начало) // Путь. 1930. № 20. С. 3–46.
3. *Булгаков 2* = Булгаков Сергей, прот. Евхаристический догмат (окончание) // Путь. 1930. № 21. С. 3–33.
4. *Булгаков 3* = Булгаков Сергей, прот. Два града. От автора. М. : Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1910. VII–XXI.
5. *Бухарев* = Бухарев Феодор, архим. О духовных потребностях жизни. М. : Столица, 1991. 320 с.
6. *Каллист (Уэр)* = Каллист (Уэр), митр. Диоклийский. Святоотеческие основания православного учения о таинствах // Православное учение о церковных таинствах [V международная богословская конференция русской православной церкви]. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 33–42.
7. *Лосев* = Лосев А. Ф. Диалектика мифа / [Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого]. М. : Мысль, 2001. 558 с.
8. *Попов* = Попов Тихон, прот. Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 5. С. 47–57.
9. *Серафим (Звездинский)* = Серафим (Звездинский), сщмч. Хлеб Небесный : Проповеди о Божественной Литургии / [Сост. И. Г. Менькова]. М. : ПСТГУ, 2010. 120 с.
10. *Струве* = Струве Н. А. Слово об о. Александре // Вестник РХД. 1987. № 1 (149). С. 81–85.
11. *Сухарев* = Сухарев Александр, свящ. Литургическое движение в католической церкви Германии (1913–1943 гг.) : Дис. ... канд. богосл. наук : 26.00.01. Сергиев Посад, 2018. 208 с.
12. *Хеллер* = Хеллер Дагмар. Сакраментология в герменевтической перспективе // Православное учение о церковных таинствах [V Международная богословская конф. Русской православной церкви]. М. : Син. библ.-богосл. комис., 2009. С. 67–81.
13. *Шмеман 1988* = Шмеман А., протопр. Евхаристия : Таинство Царства / 2-е изд. Paris : YMCA-Press, 1988. 313 с.
14. *Шмеман 2005* = Шмеман А., протопр. Дневники :1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмеман; примеч. Е. Ю. Дорман. М. : Русский путь, 2005. 720 с.
15. *Шмеман 2009 (1)* = Шмеман А., протопр. Богослужение в секулярный век // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М. : Русский путь, 2009. С. 72–84.
16. *Шмеман 2009 (2)* = Шмеман А., протопр. Таинство и символ // Он же. Собрание статей. 1947–1983 / [Сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева]. М. : Русский путь, 2009.
17. *Шмеман 2017 (1)* = Шмеман А., протопр. Литургия, символ и таинство // Он же. Богословие и богослужение : Сборник. М. : Гранат, 2017. С. 286–310.
18. *Шмеман 2017 (2)* = Шмеман А., протопр. Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода / [Сост. Е. Ю. Дорман; предисл. О. А. Седакова; подг. текста и комм. М. А. Васильева, Е. Ю. Дорман, Ю. С. Терентьев]. М. : ПСТГУ, 2017. 416 с.

**Дарья Владимировна Макеева**

Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт

## **Представления о единстве Церкви в официальных церковных документах и трудах богословов в диалоге Русской православной и Римско-католической церковью после II Ватиканского собора**

Статья посвящена анализу официальных церковных документов Римско-католической и Русской православной церковью, а также трудов богословов, затрагивающих вопрос о единстве Церкви в контексте диалога церковью. Единство Церкви является основополагающим понятием в межконфессиональном диалоге, его конечной целью, поэтому различное понимание единства Церкви влечет за собой трудности диалога.

ключевые слова: единство Церкви, Декрет об экуменизме, II Ватиканский собор, православно-католический диалог, отношения с инославными, богословский диалог.

Проблема единства Римско-католической и православных церковью остается актуальной на протяжении последнего тысячелетия – с раскола 1054 г. Однако в наше время, когда современное общество практически во всех странах мира, прежде бывших преимущественно христианскими, все больше проникается антихристианскими настроениями, вопрос о церковном единстве Востока и Запада стоит особенно остро. Новый импульс к обретению такого единства с католической стороны был дан на II Ватиканском соборе, который прошел с приглашением наблюдателей от Русской православной церковью (РПЦ)<sup>80</sup> и на котором был принят Декрет об экуменизме “*Unitatis redintegratio*” (1964 г.), где излагались основные принципы межконфессионального диалога Римско-католической церковью (РКЦ). Именно в этом документе православные церковью именовались «церквями-сестрами» [Декрет].

После участия наблюдателей от православных поместных церковью стали активно развиваться отношения между Константинопольским патриархом Афинагором и Павлом VI, что в конечном счете привело к созданию совместной декларации РКЦ и Константинопольского патриархата об обоюдном снятии анафем 1054 г., опубликованной 7 декабря 1965 г. [Васильева].

Следующим шагом в отношениях между РПЦ и РКЦ после II Ватиканского собора стало начало двусторонних собеседований в 1967 г., инициированных митр. Ленинградским и Новгородским Никодимом (Ротовым), председателем Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС), и кард. Йоханнесом Виллебрандсом, секретарем папского Секретариата по содействию христианскому единству.

---

<sup>80</sup> II Ватиканский собор длился 4 года, с 1962 до 1965 г., он состоял из четырех сессий, продолжавшихся по два с половиной месяца. Состав делегации РПЦ МП постоянно обновлялся, постоянным участником оставался только протопр. Виталий Боровой [Выдрин, 198].



Первые богословские собеседования состоялись в 1967 г. в Ленинградской духовной академии, после чего прошло еще четыре богословских собеседования (1970, Бари, Италия; 1973, Загорск (ныне Сергиев Посад); 1975, Тренто, Италия; 1980, Одесса).

С момента возникновения Смешанной международной комиссии по богословско-богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной церквями в 1980 г. представители РПЦ принимали участие в работе комиссии вплоть до 2018 г.<sup>81</sup> Также следует отметить, что в начале 1990-х отношения РПЦ и РКЦ были осложнены обострением религиозной ситуации на Западной Украине в связи с легализацией церковных структур греко-католиков, а в начале 2000-х — усилением прозелитизма в России [Дикарев]. Следует учесть, что православно-католический диалог в течение всего рассматриваемого периода происходил на фоне нарастания антиэкуменических настроений в РПЦ [Радецкая].

Несмотря на все историческое и церковно-политическое отягощение, влияющее на отношения между РКЦ и РПЦ, представляется важным остановиться на богословском аспекте диалога между церквями, а именно — на толковании сторонами такого основополагающего понятия как единство Церкви. В качестве источников для этого используются официальные документы РКЦ и РПЦ, а также в труды ключевых участников диалога после II Ватиканского собора.

Достижение церковного единства РПЦ и РКЦ, как, впрочем, и все другие христианские церкви, связывают с исполнением заповеди Господа нашего Иисуса Христа: «Да будут все едино!» (Ин 17:21). Эта ссылка на заповедь Христа присутствует во всех церковных документах, трудах и выступлениях богословов, затрагивающих тему диалога между конфессиями. Однако представления о Церкви в целом у РКЦ и РПЦ различаются, что отражается в том числе и в официальных церковных документах. Формула Символа веры «Одна (единая), святая, кафолическая (вселенская, соборная) и апостольская Церковь» по-разному трактуется в Декрете об экуменизме и в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям»<sup>82</sup>. При этом разница заключается в том, что каждая из церквей считает себя единственной истинной церковью Христовой. Так, например, в документах РПЦ называет Православную церковь «истинной Церковью Христовой, созданной Самим Господом и Спасителем нашим, Церковью утвержденной и исполняемой Духом Святым, Церковью, о которой Сам Спаситель сказал: “Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее” (Мф 16:18)» [Основные принципы]. При этом Церковь мыслится как некая совокупность поместных церквей, сохраняя свое

<sup>81</sup> В 2018 г. РПЦ приостановила свою работу в составе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православными Церквями, что связано с ситуацией, сложившейся во взаимоотношениях Московского и Константинопольского патриархатов. Двусторонние отношения между РКЦ и РПЦ сохраняются, как подтвердил на аудиенции у папы Франциска 19 октября 2018 г. председатель ОВЦС митр. Волоколамский Иларион (Алфеев).

<sup>82</sup> Единственный официальный церковный документ на настоящее время, в котором излагаются взгляды РПЦ на диалог с инославными, принят на Архиерейском соборе РПЦ МП 2000 г.

единство [*Основные принципы*]. И, как говорится в решении Третьего Предсоборного Всеправославного Совещания (1986) церковное самосознание Православной Церкви таково, что именно она является «носителем и свидетельницей веры и Предания Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире» [*Основные принципы*].

Совсем иной взгляд на единство Церкви и свою роль в восстановлении единства христиан отображается в Декрете об экуменизме РКЦ. В нем подчеркивается, что христианские церкви, отделенные от РКЦ, «не обладают тем единством, которым Иисусу Христу угодно было наделить всех, кого Он возродил и оживотворил в единое Тело и в жизнь новую» [*Декрет*]. И лишь через РКЦ, «представляющую собою всеобщее орудие спасения, можно получить всю полноту спасительных средств» [*Декрет*]. Также указывается на ведущую роль Римско-католической церкви в созидании церковного единства [*Декрет*]. При этом в Декрете об экуменизме отмечается особый статус «восточных патриаршских церквей», сохранившееся в них апостольское преемство и подчеркивается ценность той «сокровищницы» православных церквей, «из которой Церковь Запада немало почерпнула в литургической области, в духовном предании и в каноническом праве» [*Декрет*]. В Декрете об экуменизме выделяется роль восточных церквей, участвовавших во Вселенских соборах, где были определены основополагающие догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге-Слове, воплотившемся от Девы Марии, и указывается: «Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много претерпели и претерпевают ныне» [*Декрет*]. В целом, подытоживая несколько пунктов Декрета об экуменизме, за православными церквями признается способность открыть доступ к спасительному единству, хоть они и страдают «некоторыми недостатками» [*Декрет*].

Папа Иоанн Павел II в Энциклике об экуменизме (1995 г.) и Декларации “*Dominus Iesus*” (2000 г.) обновляет и жестче очерчивает представление о единстве Церкви: по его мнению, единая Церковь Христова продолжается в Католической Церкви и поэтому полное единство станет реальностью, «когда все будут сопричастными полноте спасительных средств, которые Христос ей вверил» [*Энциклика*]. Он также подчеркивает, что II Ватиканский Собор стремился уравновесить два вероучительных высказывания: с одной стороны, что Церковь Христова пребывает в полноте лишь в Католической Церкви; с другой стороны — то, что «вне ее ограды также можно встретить множество крупиц святости и истины» (т. е. в Церквях и церковных общинах, не состоящих в совершенном общении с Католической Церковью). Однако, принимая это во внимание, необходимо утверждать, что «сила их исходит от той полноты благодати и истины, которая вверена Католической Церкви» [*Энциклика*].

Отдельно уточняются некоторые моменты в отношении православных церквей, находящихся в общении с Константинопольским патриархатом: «Соборный Декрет об экуменизме, говоря о Православных Церквях, в частности, утверждает:

“Церковь Божия создается и возрастает через совершение Господней Евхаристии в каждой из этих Церквей”» [*Энциклика*].

Подытоживая вышесказанное, можно отметить, что, согласно официальным документам, ни одна из церквей не считает, что единства Церкви можно достичь, приняв в процессе диалога компромиссы в области вероучительных противоречий. И каждая из церквей — как РПЦ, так и РКЦ — считает истинной единой Церковью соответственно либо Православную церковь (включающую в себя Поместные православные церкви), либо РКЦ, однако признается и общность церквей.

Также в официальных документах РПЦ и РКЦ упоминается, что проявлением единства Церкви, несомненно, должно стать общение в таинстве евхаристии. Вместе с тем интеркоммунион (совместное участие в Евхаристии представителей различных христианских конфессий) [*Сперанская, Интеркоммунион, 116–117*] считается недопустимым. В документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» в этом отношении скорее занимается охранительная позиция против интеркоммуниона. В нем подчеркивается, что единство Церкви прежде всего проявляется в единстве и общении в Таинствах, при этом подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой «интеркоммуниона» [*Основные принципы*]. Как отмечается в документе, Единство в таинствах «может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом» [*Основные принципы*].

Следует отметить, что ранее 16 декабря 1969 г. было принято синодальное постановление Русской Православной Церкви, инициированное митрополитом Никодимом (Ротовым), о доступе католиков к таинствам Православной Церкви. Но несколькими днями позже это постановление на Архиерейском соборе РПЦ было приостановлено, а затем решение этого вопроса было отложено «до определения всеправославной позиции» [*Альберт Раух, 27–28*].

В Декрете об экуменизме отражена более мягкая позиция: подчеркивается, что общение в таинствах нельзя считать средством, которое следует «без разбора применять ради восстановления единства христиан» [*Декрет*]. Поясняется, что общение в таинствах зависит от двух предпосылок: от «знаменующего им единства Церкви и от участия в средствах благодати» [*Декрет*]. При этом «знаменование единства обычно запрещает прибегать к такому общению, а для стяжания благодати оно иногда желательно» [*Декрет*]. Решающая роль в решении вопроса о том, когда общение в таинствах «желательно», делегируется местному епископу, который определяет конкретный порядок действий в зависимости от обстоятельств времени, места и лиц в случае «если Конференция Епископов согласно своему уставу или Святой Престол не постановят иначе» [*Декрет*].

Взгляды богословов РПЦ, участвовавших в православно-католическом диалоге — митр. Никодима (Ротова) и его сотрудников: протопр. Виталия Борового, прот. Ливерия Воронова, деятеля русского зарубежья, а затем РПЦ А. Л. Казембека, на единство Церкви нашли отражение в официальном документе «Основные

принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». В частности, профессор ЛДА прот. Ливерий Воронов подчеркивал: «Православная Церковь, неповрежденно сохраняющая изначально данный залог богооткровенной веры, является ныне на земле Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь — Церковь Вселенского Символа веры» [Воронов]. Вместе с тем, по его мнению, убеждение в том, что существующая на земле Православная Церковь есть «наиболее чистое и совершенное выражение этой Истинной Церкви Христовой» [Воронов], не означает отрицания православными наличия во всех остальных христианских Церквях «той или иной степени причастности к жизни Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви Христовой» [Воронов].

Митр. Никодим (Ротов), являющийся инициатором диалога РПЦ и РКЦ, в своих богословских трудах необходимость диалога с инославными церквями обосновывал стремлением христиан, ощутивших «пагубность разделений», исполнить заповедь Господа нашего Иисуса Христа: «Да будут все едино» (Ин 17:21). Целью диалога с инославными церквями митр. Никодим считал воссоединение христиан различных исповеданий в единстве веры на основании возвращения к догматическому учению древней неразделенной церкви [Никодим (Ротов), 44], исходя из того, что в Православной церкви оно сохранилось неповрежденным.

В свою очередь, кардиналы Йоханнес Виллебрандс, Вальтер Каспер, Курт Кох и др. относительно единства Церкви и истинной Единой Церкви выражали взгляды, схожие с официальными документами. При такой твердой убежденности в том, что истиной Единой Церковью является только та церковь, членами которой они являются, в рамках православно-католического диалога его участники стремились выявлять общность взглядов в вероучительной сфере, отвергая компромиссы, но открыто стараясь обсуждать сложные моменты и противоречия (не только в рамках двусторонних собеседований, но и преимущественно в рамках заседаний Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной церквями).

Подытоживают понимание единства Церкви и позволяют надеяться на возобновление богословского диалога РПЦ и РКЦ, который сейчас находится в стагнации, слова доктора богословия, священника Эрнста Христофора Суттнера. Он подчеркивал: «Единство Церкви не является результатом человеческой деятельности; оно может быть только между теми, кто в одинаковой степени имеет дар Духа Святого. Единство в церкви не может быть нами установлено там, где его нет от Бога; оно может быть только обнаружено нами, если Господь уже подарил все необходимые предпосылки, но если это не было до сих пор замечено (из-за балласта церковной истории)» [Суттнер]. По его мнению, обнаружение предпосылок для единства между нашими церквями и является первоочередным шагом православно-католического диалога на пути созидания единства Церкви [Суттнер].

## Литература

1. *Боровой* = Боровой Виталий, прот. Митрополит Никодим и церковная ситуация середины XX века // Материалы международной богословской конференции «Личность в церкви и обществе» (Москва, 17–19 сентября, 2001 г.). М. : МВПХШ, 2002.
2. *Васильева* = Васильева О. Ю. Русская православная церковь и Второй Ватиканский собор. М. : Лепта-Пресс, 2004. 382 с.
3. *Воронов* = Воронов Ливерий, прот. Богословские основы православного понимания экуменизма. URL: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/theology-ecum/1416> (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Выдрин* = Выдрин И. В. Митрополит Никодим. Екатеринбург : Полиграфист, 2009.
5. *Декларация* = Декларация папы Иоанна Павла II “*Dominus Iesus*” (2000). URL: <https://apologia.ru/articles/3> (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Декрет* = Декрет об экуменизме “*Unitatis redintegratio*” (1964). URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Дикарев* = Дикарев А. В. Современное состояние отношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквями: официальный взгляд (16 февраля 2010). URL: <https://mospat.ru/ru/news/other/57705/> (дата обращения: 01.02.2021).
8. *Никодим (Ротов)* = Никодим (Ротов), митр. О путях к общехристианскому единству : Доклад митр. Ленинградского и Ладожского Никодима, прочитанный 20 сентября 1965 г. на богословском факультете Хельсинкского университета // ЖМП. 1965. № 11. С. 44–45.
9. *Основные принципы* = Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения: 01.02.2021).
10. *Радецкая* = Радецкая Р. Антиэкуменизм в современном православии (2010). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antiekumenizm-v-sovremennom-pravoslavii> (дата обращения: 01.02.2021).
11. *Сперанская. Диалоги* = Сперанская Е. С. Диалоги богословские Русской православной церкви // Православная энциклопедия. Т. XIV. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 608–614. 752 с.
12. *Сперанская. Интеркоммунион* = Сперанская Е. С. Интеркоммунион // Православная энциклопедия. Т. 23. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 116–117.
13. *Суттнер* = Суттнер Э. Х., свящ. Официальный богословский диалог между Католической и Православной церковью // Православная община. 1995. № 29. URL: <https://pravoslavnaya-obshina.ru/1995/no29/article/svjashchennik-d-r-ehrnst-kh-zuttnerprof-venskogo-universit/> (дата обращения: 01.02.2021).
14. *Альберт Раух* = Раух Альберт. Мои встречи и беседы с митрополитом Никодимом. Его видение единства Церкви // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 27–28.
15. *Энциклика* = Энциклика папы Иоанна Павла II об экуменизме “*Ut unum sint*” (2000). URL: <https://web.archive.org/web/20140225035233/http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2/ut-unum-sint.html> (дата обращения: 01.02.2021).

**Анна Сергеевна Платанова**  
*Москва, ВШЭ, Школа философии*

## **«Философия духа» Г. В. Ф. Гегеля в рецепции Н. А. Бердяева**

Статья посвящена попытке охарактеризовать оценку философии духа немецкого философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, какой она представляется при первом поверхностном рассмотрении в работах русского мыслителя Николая Бердяева. Цель статьи — попытаться обосновать на основе собственных высказываний Бердяева определяющее значение, которое имело для него соотнесение с философией Гегеля в определяющие моменты его философского пути. Соотнесение с масштабным проектом «Феноменологии духа» вписывает открытия Бердяева в области мысли о духе в широкий контекст европейской интеллектуальной истории и дает надежду увидеть особую актуальность его философских новаций в эпоху постмодерна. В качестве итога предлагается спектр актуальных вопросов, на которые философский проект Бердяева обещает дать неожиданные и еще не усвоенные в истории мысли ответы.

ключевые слова: Гегель, Бердяев, философия духа, немецкий идеализм, личность, свобода, история.

Сюжет этого исследования связан с именами двух вершин немецкой и русской философии XIX–XX веков. Обоих отличает интерес к одной из самых непростых областей философии — философии духа. Гегелю Н. А. Бердяев дал справедливую оценку: он первый в истории попытался сформулировать философию духа как масштабный проект, синтезирующий лучшие достижения философии своего времени. По масштабу замысла, а также специфики интереса и самого Бердяева иногда называли «русским Гегелем». Предлагаемое здесь размышление предполагает в некотором роде осмысление этой метафоры.

Цель этой статьи не в том, чтобы показать сходства и различия философий духа этих двух замечательных философов. (Тем, кому интересна возможная попытка сопоставления, предлагаю обратиться к прекрасной статье Н. В. Мотрошиловой [Мотрошилова. *Актуальность*, 296–315].) Цель этой статьи — попытаться обосновать смысл сопоставления этих двух концепций. Иными словами, гипотеза, которая будет рассмотрена здесь, состоит в том, что точка размежевания философии духа Бердяева с философией духа Гегеля — это и есть ключ к пониманию актуальности философии духа русского философа в эпоху постмодерна. И я хотела бы показать, что сам Бердяев в том, как он высказывается относительно философии Гегеля, дает повод для такого заключения.

Такая гипотеза — не результат исследования, а его начало. Поэтому аргументы, которые будут здесь представлены, будут носить пока очень общий характер и скорее свидетельствовать об обоснованности поиска в этом направлении, чем о необходимости такого результата. Кроме того, мы лишь в очень небольшой степени и в общих чертах коснемся собственной философии Гегеля и ее оценок и попытаемся

доказать предложенную гипотезу на основании прежде всего собственных эксплицитных суждений Бердяева о немецком классике.

Для начала несколько слов о том, как появилась эта линия мысли. Сейчас о философии Бердяева пишут достаточно много, нельзя сказать, что он забытый автор. Но зачастую исследователям Бердяева оказывается очень сложно выйти за рамки его собственного языка. Язык Бердяева афористичный и по-своему убедительный, однако мало нового можно обнаружить, если подходить к нему с его же инструментарием. Чтобы сказать о Бердяеве и его философском проекте что-то новое, оказалось, нужно, во-первых, решить проблему метода или подхода.

В поиске таких методологических инструментов читатель легко обнаруживает, что по самым первым и формальным признакам в его философском проекте большую роль играет гегелевское наследие, а именно проект «Феноменологии духа». Стоит посмотреть на названия бердяевских работ — «Философия свободного духа», «Дух и реальность», «Царство духа и царство кесаря» — и мы невольно поймаем себя на мысли, что перед нами то ли последователь, то ли оппонент немецкого классика. Так или иначе, но у центральной проблемы бердяевской философии — проблемы духа — обнаруживается таким образом предыстория и, следовательно, важно было бы определить характер и глубину этой взаимосвязи.

Итак, какую же роль в действительности играет в философском проекте Бердяева соотнесение с философией немецкого идеалиста? Для начала нужно отметить сразу бросающийся в глаза факт: действительно, Гегель частый персонаж центральных текстов Бердяева. С тех пор как в 14 лет последний прочел «Феноменологию духа» размышления о ней его не оставляли. Гегельянцем, по его собственным словам, Бердяев никогда не был, хотя в ранние годы считал себя марксистом. Однако на протяжении всей жизни Бердяева очевидно занимает гегелевский проект, его пафос и масштаб: его имя так или иначе звучит по меньшей мере в половине его трудов.

Были и конкретные идеи Гегеля, к которым Бердяев видимым образом возвращался, прямо отсылая к их немецкому автору (что для Бердяева нечастый феномен). Таковы идеи, например, «несчастливого сознания» Гегеля, или идея «хитрости разума». Вероятно, обе эти идеи оказались на взгляд Бердяева настолько удачными, что они беспрепятственно вошли, как кирпичики, в собственный бердяевский ансамбль смыслов и образов<sup>83</sup>.

Попробуем здесь коротко перечислить то, в чем Бердяева можно было бы назвать в некотором смысле конгениальным союзником и продолжателем Гегеля. Очевидно, что в равной мере для обоих философия — это не отвлеченное от жизни занятие, но творческий плод их духовного поиска. И Бердяев признает в этом свое родство с немецким философом, замечая, что и для последнего его «феноменоло-

---

<sup>83</sup> Надо справедливости ради заметить, что, конечно, усвоение этих идей очевидно произошло не без существенной трансформации, так что исследователи зачастую отдельно формулируют бердяевское их понимание, не отождествляя с изначальным авторским.

гия духа» творилась не на путях оккультных медитаций, но была его духовной жизнью [Бердяев 1].

Для обоих равным статусом обладает познание. И для Гегеля, и особенно для Бердяева познание бытийственно, иначе говоря, оно является «развитием бытия», творит бытие, само является актом бытия и в бытии [Бердяев 1].

Кроме того, такие существенные основания собственной философии, которые Бердяев базирует на германской мистике, в частности отсылая к Якову Бёме, русский философ готов признать и у своего немецкого предшественника. Более того, он хвалит Гегеля за то, что после Канта, отвернувшегося от этих мистических истоков, первый смог вернуться и оценить значение этих корней для своей философской программы [Бердяев 2, 190].

И последнее, что стоит отметить среди основных вопросов, — это то, что Бердяев, который про собственную философию говорит как про философию духа [Бердяев 2, 190], это же он готов утверждать и о философии Гегеля. Те, кто хоть немного знакомы с полемической манерой Бердяева, могут запросто представить себе обратное: что отзываясь о проекте оппонента Бердяев может сказать, что, хоть мы и видим в названии одно, но на самом деле имеем дело с совсем обратным. Так, Бердяев бы мог сказать, что «дух», о котором пишет Гегель — это своего рода подмена, не дух, а нечто выдающее себя за таковой. И, следовательно, требуется новая философия духа, которая базировалась бы на переосмыслении самого понятия. Однако именно этого Бердяев, к нашему удивлению, в этом случае не делает. Он утверждает, что «философия Гегеля есть философия духа» [Бердяев 2, 190], но его, бердяевская философия — во всяком случае его можно так понять — есть уточнение: речь не просто о философии духа, а о философии свободного духа. Как будто речь не о переосмыслении понятия, а о его новом внутреннем раскрытии. Таким образом, в одной из центральных для себя тем Бердяев позиционирует себя скорее как продолжатель, а не как критик Гегеля.

Это позволяет ему же, например, запросто заимствовать некоторые структуры и определения, которые касаются понятия «дух», практически не поясняя их значение. Так, например, его восхищает, что в гегелевском учении о духе «между человеком и Богом, между духом и духом нет бездны объективности» [Бердяев 3]. В некоторых частях своей философии духа он просто может говорить: «Гегель знал...» и дальше без кавычек продолжать мысль, сказанную как бы из уст их обоих.

Особенно интересно, что раннему Бердяеву импонирует практическая направленность философии истории последнего. Он, например, упрекает Канта за то, что тот «не дает почти никаких указаний относительно того, каким образом нравственный закон может и должен осуществляться в человеческой жизни». Ему он противопоставляет немецкий идеализм, сделавший большой шаг вперед в этом отношении, так «выдвинул вопрос об осуществлении нравственного блага в истории» [Бердяев 4].



Важно и то, что определяющее направление собственной философии Бердяев первоначально как бы тоже вычитывает из Гегеля. Например, Гегель первый (по словам самого же Бердяева, и нет оснований подвергать их сомнению) открыл априорную «спайку» философии и религии в области мысли о духе. Обе — и философия, и религия — возможны только потому, что есть в человеке дух, следовательно, и философия духа претендует на то, чтобы быть заведомо религиозной философией и разрешать проблему человека в соотношении с Богом. Бердяев усваивает такую постановку проблемы. Замечательный русский исследователь философии Гегеля Н. Мотрошилова пишет об этом так:

Бердяев, в целом приветствуя этот, и именно этот идейный сплав, во многом подобно Гегелю, находит как раз в философии духа развернутое оправдание и неустранимого из системы немецкого философа мощного религиозного акцента, и столь свойственного религиозно-теологического крена русской философии [Мотрошилова. *Актуальность*, 296–315].

Это развернутое оправдание касается при этом не только основного направления мысли Гегеля, но в той же мере оправдывает для Бердяева и его собственный христианский пафос как серьезное основание и исток собственного творчества. В этом оба мыслителя единомышленники и союзники — их интересует главная проблема сферы духа — проблема Бога и человека. И обнаружение этого единства важно, поскольку касается не частного суждения, а чуть ли не основного, с которого у русского философа зарождается собственно религиозно-философский интерес. Но уже в этой теме дает о себе знать более или менее явная на протяжении всего творчества полемика. Бердяев считает необходимым заверить своих читателей: «ошибочно было бы думать, что для меня религия и философия отождествлялись как для Гегеля» [Бердяев 5].

По мере нашего углубления в бердяевскую оценку Гегеля нам становится видно, что с той же легкостью возможно разглядеть в Бердяеве и оппонента немецкого классика. И если просто наблюдать частоту упоминания имени Гегеля в работах русского философа, то сравнительно больше мы найдем именно критических суждений. Но с ними, оказывается, дело обстоит несколько сложнее, чем с теми, в которых мы наблюдаем единодушие и согласие. Именно в них Бердяев зачастую оказывается более категоричен и более афористичен, но от этого еще менее понятен.

Но начнем с простого. Конечно, в целом расхождения, очевидно, наблюдаются в самом методе философствования, как и в языке. Бердяев не раз клеймил как зло системность гегелевской философии, в которой будто бы умерщвляется динамика духовных феноменов<sup>84</sup>.

Сложнее обстоит дело с его критикой антропологического мотива гегелевской философии. Сложность здесь заключается в том, что, похоже, критика связана не

<sup>84</sup> «Основное противоречие философии Гегеля заключается в том, что в ней динамика и диалектика мысли принимают форму законченной системы, т. е. как бы прекращается диалектическое развитие» [Бердяев 6]. Однако в этом чем дальше, тем он больше смягчается.

столько с изначальной интуицией гегелевской программы, сколько с ее разворотом и последующими выводами. Бердяев множество раз утверждает, что Гегель чуть ли не самый крайний антиперсоналист [*Бердяев 2*] в истории философии. Между тем, известный марксист Г. Лукач утверждал, что в философии Гегеля «впервые в человеческой истории противоречивость самого человеческого существования осознается как центральная проблема человечества» [*Лукач, 218*]. Однако такая оценка вызывает все больше споров и контраргументов у современных исследователей. «Раннего Гегеля, — пишет Гуревич, — действительно волновали вопросы духовных отношений между людьми. Он обдумывал смысл таких понятий, как дух, сознание, нравственность, любовь. П. Тиллих, обнаружив, что молодой Гегель проявляет интерес к феномену любви, уже на этом основании вообразил, что немецкий философ будет и дальше развивать антропологические темы» [*Гуревич 2014, 787–792*]. Однако впоследствии Гегель оказывается настолько захвачен идеей абсолютного духа и государственности, что человеческое в человеке вынуждено оказывается как бы «раствориться» или еще хуже — быть преодоленным духом. Так об этом заявляет сам Гегель: «Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает Бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека» [*Гегель. Философия религии, 385*], — утверждает Гегель.

На это следствие Бердяев указывает как на окончательную формулировку решения гегелевского антропологического вопроса. Он пишет:

Философия Гегеля — предельная и величаяя попытка поставить философию выше человека и выше бытия. В сознании Гегеля философия стала истинно-сущим, вершиной мирового духа. Новейшее преодоление антропологизма (Гуссерль, Коген) идет за Гегелем [*Бердяев 1*].

И несмотря на множество споров по этому поводу, современные исследования скорее подтверждают оправданность такой оценки гегелевской антропологии<sup>85</sup>.

В ответ на это Бердяев формулирует свою антропологическую аксиому: «Реализуя в себе образ Божий, человек реализует в себе образ человеческий» [*Бердяев 7*]. «Богочеловечность есть двойная тайна — тайна рождения Бога в человеке и человека в Боге. Есть не только нужда человека в Боге, но и нужда Бога в человеке» [*Бердяев 7*]; «можно сказать, что существует предвечная человечность в Боге, существует предвечный Человек» [*Бердяев 7*]. Человек в Боге вместе с лицом Бога находит и собственное лицо — собственную личность, способную вступить в некотором смысле в равноправный диалог с личностью Самого Бога.

Так одинаковая изначальная интенция — утвердить достоинство человека в целостной антропологии — заканчивается диаметрально противоположным итогом: пантеизмом с одной стороны и богочеловечеством с другой. Любопытным образом так случается, что Бердяев на этом материале сам работает с мыслью Гегеля, как тот предполагал в свое время работать со всякой «партийной» философией. «В ис-

<sup>85</sup> См. замечательную статью П. С. Гуревича на эту тему.

тории христианского мира, — пишет он, — можно было бы установить три стадии: бесчеловечность в христианстве, человечность вне христианства, новая христианская человечность» [Бердяев 7]. Так Бердяев утверждает своеобразный тезис, антитезис и синтез в истории идеи о человеке, где гегелевская позиция предстает всего лишь как тезис, а его позиция — как окончательный синтез.

Что касается политической проекции философий духа обоих философов, то здесь еще очевидней проявляется себя это идейное размежевание. Бердяев обличает Гегеля в роковой ошибке: предположении, что Царство Божье может быть построено на земле руками человеческих институций. Бердяев утверждает, что «философия Гегеля была обоснованием исключительной миссии германского народа. Он (Гегель) видел в прусском государстве воплощение мирового духа» [Бердяев 8] и ожидал, что «в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории» [Бердяев 2]. Для Бердяева гегелевский проект в своем историческом романтизме и мечтательности оказывается чреват марксизмом и, затем, тоталитарным мифом, поработавшим человека. Эти, со все усиливающейся настойчивостью повторяющиеся из работы в работу выводы, конечно, заставляют полагать, что перед нами в своих существенных итогах никак не союзники, а яростные оппоненты. Бердяев и раньше известный, как глубокий аналитик и критик русского коммунизма, доходит в этой критике до того, что, в итоге, на самого Гегеля возлагает ответственность за тоталитарные тенденции, обличая в этом его интеллектуальный грех.

В итоге вывод относительно Гегелевской философии в устах Бердяева звучит как окончательный приговор:

Гегель был величайшим и последним из гностиков-рационалистов. Вместо живого Бога поклонился Гегель своему философскому гнозису, отвлеченному своему разуму. И после того, как философия была превращена Гегелем в идол, философия была свергнута, она пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания. Материализм был Немезидой гегельянства, Божьей карой за грех идолосотворения и идолопоклонения [Бердяев 9].

Из нашего краткого анализа уже видно, что Бердяев разделяет с Гегелем одно направление мысли, иерархию приоритетов и вопросов. Так же, как для Гегеля, для русского философа в центре размышлений оказываются вопросы о духе, личности и смысле истории, кроме того, он разделяет веру в действенность духовных и философских истин в истории. Но именно это единство и солидарность в отправной точке позволяет основным открытиям их философий прозвучать как антиномии. Отсюда оказывается возможна и такая беспощадная критика.

Здесь мы оставим за рамками обсуждение, насколько такая критика в действительности справедлива. Заметим только то, что на смену гегелевской мечте в наше интеллектуальное пространство пришло полное в ней разочарование — постмодерн, объявивший за смертью Бога — кризис всех предшествующих идентичностей и смерть метанарративов, подобных гегелевскому [Лиотар]. В свое время влияние

Гегеля было так велико, что, по мнению Ю. Самарина, судьба православной церкви зависела от судьбы гегелевской философии [Бердяев 10]. Но из перспективы сегодняшнего дня философия Гегеля может поражать масштабностью проекта, красотой аргументации и логики, но она потеряла главное, на что претендовала — всеохватную убедительность. В общем пространстве тем складывается впечатление, что основной ее пафос себя изжил. Вместе с тем под подозрением оказались отныне любые попытки дать ответ на сущностные вопросы, которые были подняты масштабным проектом немецкого идеализма, ибо какая может быть «поэзия после Гулага?». Сейчас вместо гегелевской всеохватывающей философии нам не предлагается ничего, что могло бы быть сопоставимо по гениальности, масштабу и убедительности с его «Феноменологией духа» для его времени. Вероятно, это во многом следствие убедительности тупика, в который ответы, предложенные Гегелем, завели интеллектуальную историю и нашу человеческую практику (если верить Бердяеву). И сегодняшняя неубедительность гегелевских постулатов только убеждает нас в правомерности оценки, которую дает им Бердяев. После Гегеля «утерян центр, все раздробилось», — так исполняется предсказание Бердяева о сегодняшнем дне и особенно о судьбе философского творчества.

Но именно на этом фоне хотелось бы заново поднять вопрос об актуальности философии свободного духа Бердяева. В том, как она себя заявляет по отношению к гегелевской системе, именно она, возможно, имеет перспективу неожиданно оказаться именно сейчас особенно востребованной, потому что ее автор еще до окончательного осмысления исторических последствий такой мечты пытался указать на теоретический изъян философской системы немецкого идеалиста. И мог это сделать именно потому, что он один из немногих разделял с Гегелем его принципиальные вопросы, которые до сих пор не получили ответа. Еще тогда он всеми средствами своего философского языка противостоял избранному Гегелем пути их решения и тем последствиям, которые во многом и сделали Гегелевскую философию неактуальной в посттоталитарной культуре.

Поэтому сейчас было бы как минимум интересно заново задаться вопросом о том, что же за альтернативу уже изжившим себя ответам предлагает Бердяев. И если такой очевидный вывод до сих пор еще не был сделан и не нашел сторонников, то это только лишь потому, мне кажется, что Бердяевская философия — еще большая загадка сама в себе, чем тоталитаризм, постулируемый, как вывод из философии Гегеля.

Взять хотя бы собственный ответ Бердяева на то, в чем его философия противостоит Гегелю. Этот ответ — изначальная свобода, в которой только и рождается истина, и которая только и есть ключ к пониманию человека, мира и Бога. Но дело все в том, что Гегель вовсе не пренебрегал идеей свободы, как это утверждает Бердяев. Именно Гегель настаивает на идее свободы, как на центральной идее всей истории вообще [Мотрошилова. Актуальность, 296–315]. Более того, некоторые исследователи творчества Бердяева склонны утверждать, что в своих определениях

свободы русский философ во многом вторит немецкому, хотя и отрицает это [Мотрошилова. *Актуальность*, 308]. И даже, если принять позицию Бердяева, что свободу Гегель понимал как-то неправильно, то все еще предстоит серьезный анализ того, что под свободой понимал сам Бердяев, и серьезное изыскание смысла его оригинальности, если мы таковую утверждаем. В том числе, еще только предстоит раскрыть последствия такого понимания свободы в религиозной сфере, как и во всех других духовных сферах человеческой жизни.

Итак, слишком просто было бы сказать, что заявляемое самим Бердяевым различие имеет достаточное выражение в самой бердяевской мысли, и может быть ясным обозначением альтернативного пути мировой истории, которым предлагает последовать сам Бердяев.

Хуже того, Бердяев в современном контексте зачастую сам оказывается понят отнюдь не так как он того хотел бы и как заявлялся. Вспомним снова, что его самого называли «русским Гегелем XX века», а его в философии, и в частности философии истории, видели всю ту же давящую на сознание «осознанную необходимость» или попытку описать христианство как очередной метанарратив, в продолжение Соловьевского богочеловечества, которого сам Бердяев критиковал за несвободу от гегельянства. Но и положительная оценка бердяевской претензии оставляет много вопросов. «Духовный синтез», который по словам Н. Мотрошиловой, хочет утвердить Бердяев, тоже еще не огражден при поверхностном рассмотрении от опасности предложить теорию, интерпретирующую всю реальность изнутри присвоенной себе и все поглощающей истины. Где гарантии, что синтетическое намерение не перекроет способности этой философии оставаться критической по отношению к самой себе? Напрашивается вопрос, может, философия, имеющая дело с истиной, в особенности с христианской истиной, и не может быть иной? Но тогда чем Гегелевская философия хуже своих христианских истоков?

Здесь можно было бы задать еще множество подобного рода вопросов. Но этим мы хотели бы подчеркнуть следующее: какую бы актуальность мы бы ни усматривали в бердяевской философии, еще предстоит непростая работа по раскрытию и «переведу» ее основных смыслов для наших современников.

Однако, это исследование может оправдать затраченный на него труд. От Бердяева можно ожидать восстановления актуальности забытого уже нами первостепенного значения духа в иерархии бытия, переосмысления понятия свободы и истины<sup>86</sup>, личности, смысла истории<sup>87</sup>, которых еще не знала философия модерна. И будет интересно под конец отметить еще одну деталь. Все это обещает у Бердяева быть связанным с тем, что он называет церковью или церковностью. Эти понятия

<sup>86</sup> «Для христианства истина есть также Путь и Жизнь. Она не только дает свободу, но и открывается в свободе». И «Помня связь марксизма с гегельянством, можно сказать, что это познание истины дает свободу как признание необходимости. Это совершенно обратное христианству понимание свободы. Для христианства истина есть также Путь и Жизнь. Она не только дает свободу, но и открывается в свободе» [Бердяев 11].

<sup>87</sup> Бердяев утверждает: «Для христианского сознания центральной является не идея прогресса и развития, а идея просветления и преображения».

мы обнаруживаем у него в самых неожиданных для нас местах. Так он, например, утверждает, что «даже Гегель не преодолел антропологизма и психологизма, потому что его Логос не был церковен, его путь философствования был рационалистический» [Бердяев 9]. И в противовес этому, например, что «Гете был в глубочайшем смысле слова церковнее, ближе к мировой душе, чем Кант, Фихте и Гегель, и потому осуществлял в своей жизни идеал цельного знания» [Бердяев 9]. Такое неожиданное словоупотребление обещает нам раскрытие нового отношения категорий — личности, свободы, духа, смысла истории и других — с реальностью того, что он называет церковью. И последняя надежда, которую можно было бы возложить на такое исследование — надежда увидеть альтернативу не только теории Гегеля, но и практике, с которой Бердяев связывает гегелевскую философию с претензией на тотальность. Что это была бы за практика, предлагающая нам принципиальным основанием полагать свободу, в которой раскрывается и живет истина? Ради одной такой надежды, как кажется, стоит пуститься в нелегкий путь раскрытия и интерпретации Бердяевской философии как философии духа, всегда держа в памяти пути, уводящие ее к ее «темному двойнику» — проекту Гегеля.

### Литература

1. *Бердяев 1* = Бердяев Н. А. Смысл творчества. URL: [http://yakov.works/library/02\\_b/berdyayev/1914\\_senprm.html](http://yakov.works/library/02_b/berdyayev/1914_senprm.html) (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Бердяев 2* = Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 190.
3. *Бердяев 3* = Бердяев Н. А. Дух и реальность. URL: [http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/duh\\_i\\_realnost/1/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/duh_i_realnost/1/) (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Бердяев 4* = Бердяев Н. А. Опыты философские, социальные и литературные.
5. *Бердяев 5* = Бердяев Н. А. Самопознание.
6. *Бердяев 6* = Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека.
7. *Бердяев 7* = Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.
8. *Бердяев 8* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа.
9. *Бердяев 9* = Бердяев Н. А. Философия свободы.
10. *Бердяев 10* = Бердяев Н. А. Русская идея.
11. *Бердяев 11* = Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря.
12. Гегель. *Философия духа* = Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. Т. 3. Энциклопедия философских наук. Ч. 3 : Философия духа. М. ; Л. : Госполитиздат, 1956.
13. Гегель. *Философия религии* = Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1.
14. *Гуревич 2014* = Гуревич П. С. Влияние Н. А. Бердяева на европейскую философию // Философия и культура. 2014. № 6. С. 787–792.
15. *Гуревич 2015* = Гуревич П. С. Н. А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37).

16. *Лиотар* = Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. : Институт экспериментальной социологии. СПб. : Алетейя, 1998. 160 с.
17. *Лукач* = Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.
18. *Мотрошилова. Актуальность* = Мотрошилова Н. В. Актуальность философии духа Н. Бердяева в ее соотнесении с гегелевской философией духа // Историко-философский ежегодник. 2016–2016. С. 296–315.
19. *Мотрошилова. Мыслители* = Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М. : Культурная революция, 2006.
20. *Николай Бердяев* = Николай Александрович Бердяев / Под ред. В. Н. Поруса. М. : РОССПЭН, 2013.

# Секция литургики





**Ольга Сергеевна Хегай**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Становление практики крещальных помазаний в сирийской христианской богослужебной традиции II–V вв.**

Доклад посвящен вопросу о месте и богословском смысле обряда помазания в сирийском раннехристианском богослужении. Для этой традиции характерна особая значимость обряда помазания, который считался даже более важным, чем обряд водного погружения, а также особая богословская трактовка этого обряда. Сирийская традиция оказала мощное влияние на другие местные традиции крещения, но впоследствии сама оказалась под влиянием средиземноморского типа крещальных обрядов и утратила свою ритуальную и богословскую специфику.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** помазание, елей, сирийская традиция, крещение, предкрещальные чины, богослужение ранней церкви.

Тема доклада представляет собой часть магистерской работы, защищенной в 2019 г. и посвященной проблеме возникновения и развития чин помазания в раннехристианском богослужении в целом. Вопрос о крещальных помазаниях, на наш взгляд, представляет наибольший интерес, поскольку отечественных исследований на эту тему практически нет, а в западной научной среде эта тема активно развивается начиная с 1970-х годов и представлена рядом значительных исследований, не описанных в российской литургической литературе. И в общем контексте крещальных помазаний самые неожиданные открытия в последние десятилетия касаются сирийской богослужебной практики, которая, как удалось выяснить, по форме и богословскому содержанию значительно отличалась от той традиции, которая в итоге получила наибольшее распространение в более поздние века и легла в основу современного чинопоследования. Поэтому мы предлагаем остановиться именно на этой теме, вынужденно отложив интереснейшие и важнейшие вопросы о происхождении самой практики крещальных помазаний и о развитии и взаимовлиянии других местных традиций совершения данного обряда.

Цель нашего исследования состоит в выявлении истоков сирийской христианской практики крещальных помазаний и их смыслового наполнения. Для достижения этой цели мы ставили следующие задачи:

- выявить источники возникновения практики крещальных помазаний, существовавшей в сирийском регионе во II–V вв.;
- проследить этапы развития этой практики;
- проанализировать изменение смыслового наполнения обряда помазания по содержанию молитв и в зависимости от места помазания в структуре чинопоследования крещения по литургическим источникам, толкованиям святых отцов и по современным исследованиям.

В ранней церкви, начиная с III в., обряды крещения представляли собой совокупность целого ряда литургических действий и молитв, богослужбных чинов, которые составляли целостность и, как правило, завершали подготовку к крещению, т. е. оглашение или катехизацию. Учитывая этот акцент на целостности, мы будем стараться понять, какое место занимали обряды помазания в рамках этого единого процесса вхождения человека в Церковь. Мы будем исходить из того, что все обряды и отдельные литургические действия в рамках этого процесса соответствуют неким духовным актам, которые происходят с человеком и которые необходимы ему для полноценного, действенного крещения. При этом внутренняя логика этого целостного процесса, его смысловые акценты, богословская трактовка входящих в него этапов и духовных актов выстраивается по-разному в разных традициях. Соответственно, нас будет интересовать, какова роль и смысл помазаний, какой за ними подразумевается акт со стороны человека и духовный дар со стороны Бога, т. е. богословская интерпретация обрядов помазания и ее развитие; какова связь с предшествующим оглашением (если она есть) и последующими чинами крещения.

Основной источниковой базой послужили литургические памятники II–V вв., относимые современными исследователями к сирийской традиции, а именно: «Дидахэ», «Дидаскалия», Апологии св. Иустина Мученика, «Огласительные гомилии» свт. Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуэстийского, «Поучения огласительные и тайноводственные» свт. Кирилла Иерусалимского и др. В качестве наиболее ценного современного исследования раннего христианского богослужения вообще и крещальных чинов в частности следует отметить книгу Р. Bradshaw “The Search for the Origins of Christian Worship” и англоязычные исследования: М. Johnson “The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation”, доклады G. Winkler и др. Также мы обращались к исследованиям таинства крещения XIX–XXI вв., основными из которых следует назвать: из русскоязычных и переведенных текстов — труды иером. М. Арранца, А. И. Алмазова, диссертация дьякона Павла Гаврилюка «История катехизации в древней Церкви»; доклады V международной богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о церковных таинствах».

Говоря об источниках возникновения в христианском богослужении практики помазания в рамках крещения, следует отметить, что ее происхождение невозможно объяснить ни заимствованием из язычества, ни преемством к Ветхому Завету, ни преемством к богослужению апостольского периода, насколько мы можем о нем судить из имеющихся источников. Новый Завет прерывает ветхозаветную традицию использования освященного масла, которая была связана главным образом с храмовым культом. Примеров ритуального использования елея в текстах Нового Завета очень мало: фактически мы можем указать только на упоминание помазаний в связи с исцелениями и изгнанием бесов (Мк 6:13, Иак 5:14). Дальнейшее широкое распространение этой практики, главным образом в связи с таинством

крещения, объясняется не столько преемством к какой бы то ни было традиции в области обряда, сколько преемством библейской *текстуальной* традиции, в которой помазание, например, в отношении пророков и Мессии, понимается в переносном смысле; как мы увидим далее, обратное движение — от переносного смысла к видимому действию и знаку внутри обряда крещения — и создало многообразие форм на последующих этапах усложнения христианского культа.

Самые ранние сирийские источники — это Дидахе (начало II в.) и Дидаскалия (ок. 230 г.). Также Х. Бухингер и Г. Винклер в своих исследованиях опираются на апокрифический памятник «Деяния Фомы» (который, несмотря на свою «сомнительную ортодоксальность», заслуживает доверия в качестве источника о практике крещения, так как приведенные в нем свидетельства подтверждаются и другими текстами) и на другие памятники сирийского и армянского происхождения. По мнению некоторых исследователей, в частности М. Johnson [Johnson, 2007], к свидетельствам именно о сирийской традиции и богословии крещения следует отнести также и Апологию Иустина Мученика: хотя обычно его тексты относят к римской традиции, однако он, как известно, был уроженцем г. Флавия Неаполь, древнего Сихема, в римской провинции Сирии Палестинской, и богословски оказывается во многом близок именно сирийской традиции.

Дидахе не упоминает ни о каких помазаниях — ни до, ни после крещения, но только о предкрещальном наставлении, водном крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа и о предшествующем крещению посте (причем, как крещаемого, так и крещающего и еще «некоторых других»). Также мы не находим упоминаний о каких-либо помазаниях у Иустина Мученика, однако он, в отличие от Дидахе, говорит о богословском смысле крещения не только как о прощении грехов, но как о «новом рождении» или «возрождении» (согласно Ин 3), а также называет крещение Просвещением (*photismos*). Кроме того, в «Диалоге с Трифоном-иудеем» Иустин трактует крещение христиан по аналогии с крещением Самого Христа на Иордане, что, как мы увидим далее, и роднит его богословие с сирийской традицией. Таким образом во II веке свидетельств о предкрещальных помазаниях мы не обнаруживаем.

В Дидаскалии последование крещения предполагает сразу два предкрещальных помазания: первое — помазание головы (или возлияние елея на голову), сопровождающееся возложением рук епископа; второе — помазание всего тела, которое совершается дьяконами, а для женщин — дьякониссами или же другими женщинами (если же нет ни тех, ни других, женщинам приходится ограничиваться только помазанием головы). При этом крещение предваряется исповеданием веры кандидатами, которое совершается за какое-то время до крещения, после чего их допускают к слышанию слова, но не к общению: «язычников, если они добровольно заявляют о своем обращении и говорят: “мы веруем”, принимаем в общину, дабы они слышали слово, но не имеем с ними общения, пока они не получают печати (крещения) и не будут совершенны» [Прокошев, 74]. На основании этого свиде-

тельства можно предполагать наличие в сирийской традиции III в. короткого предкрещального закрытого наставления, длительностью в несколько недель, которому, по всей видимости, предшествовал первый период морально-этического научения неопределенной длительности, без которого язычники не могли бы быть готовы исповедовать свою веру [Bradshaw, 155]. Это исповедание веры некоторые исследователи, в том числе П. Брэдшоу и Х. Бухингер, расценивают как некий зачаток чина сочетания со Христом (*syntaxis*), который также позднее закрепляется в крещальных традициях разных церквей и существует в современном чине. Надо сказать, что сирийские памятники не говорят напрямую о катехизации, ни о каких-либо обрядах в связи с подготовкой к крещению, не упоминают ни экзорцизмов, ни даже поручителей, хотя, судя по гл. 9 Дидаскалии можно предположить, что изменению жизни крещаемых (как и кающихся) уделялось достаточно серьезное внимание.

Следует отметить, что предкрещальное помазание в Дидаскалии понимается как священническое и царское. В гл. 16 читаем:

Помазуй лишь главу при руковозложении, как были помазаны прежде священники и цари во Израиле. Так и ты, помазуй, таким образом, при руковозложении главу принимающих крещение, будут ли это мужчины или женщины». Эта же тема царственного священства со ссылкой на 1 Петра 2:9 присутствует в Апостольских постановлениях (III, 16, 3–4), а также в армянских источниках [Winkler, 1995, 66ж].

В «Деяниях Фомы» есть несколько описаний крещения, которые, по всей видимости, описывают два типа чинопоследований. Первое предполагает одно помазание до крещения, точнее, возлияние елея на голову крещаемого. Второе (по мнению Г. Винклер, более позднее по происхождению) упоминает два помазания — возлияние елея на голову и умащение всего тела. При этом молитва приводится только при первом помазании. Содержание молитв тоже меняется от более раннего текста к более позднему: если в первом говорится об очистительной силе елея, но больше всего акцентируется связь елея с именем Мессии, то во втором случае мессианская тема практически исчезает, оставляя только значение исцеления. Заметим, что ранние сирийские и армянские тексты никогда не используют для масла помазания слово «миро» (μυρον), но всегда «елей» (ἔλαιον).

Габриэла Винклер, на основании исследования сирийских и армянских источников, приходит к важному заключению о крещальном богословии сирийских церквей III в.: в основе этого богословия было повествование о Крещении Христа на Иордане, причем центром этого эпизода воспринималось не столько водное погружение, сколько сошествие Духа Святого, в результате которого Христос был помазан как Царь и Священник (как об этом говорится в Деян 10:38: «помазал Его Бог Духом Святым и силою») и явлен Израилю как Мессия, а Голос с Неба провозгласил Его «Сыном возлюбленным». Это же происходит в крещении христиан, которые через помазание получают царское и священническое достоинство и стано-

вятся сами помазанниками, и усыновляются Богом. В гл. 9 Дидаскалии крещение христиан напрямую соотносится с иорданским крещением Христа: «...через которого Господь при крещении в епископском руковозложении каждому из вас засвидетельствовал и дал возможность выслушать Его святое слово, говоря: «Ты — сын Мой, Я сегодня родил тебя» [Прокошев, 66]. Там же упоминается Пс 2:7, который предположительно мог быть формулой при помазании: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Габриэла Винклер полагает, что это помазание было центральным актом крещения даже в большей степени, чем водное погружение, и даже сирийское слово “*rushma*”, которое использовалось для помазания и переводится как «знак», относилось ко всему крещению в целом. По некоторым текстам из «Деяний ап. Фомы» можно даже предположить, что в более ранний период крещение могло совершаться вообще без водного погружения, а только через помазание. Так или иначе, очевидно, что помазание в сирийской традиции по своей значимости перевешивало водное погружение, которое, вопреки последовательности евангельского повествования о Крещении на Иордане, следовало после помазания и трактовалось в духе беседы Иисуса с Никодимом (Ин 3) как утроба, в которой человек получает новое рождение (в отличие от западной традиции, где водное погружение чаще всего толковали в духе Рим 6 как могилу — т. е. соучастие в смерти Христа, а восстание из воды — как совоскресение с Ним). Такая последовательность: помазание (сошествие Св. Духа) — водное погружение (новое рождение в купели-утробе) — по одной из версий объясняется тем, что «Дух Святой» в сирийском языке — существительное женского рода, и во многих источниках выражает женское измерение Бога [Johnson, 2007].

Другая авторитетная гипотеза о смысле предкрещальных помазаний в сирийской традиции принадлежит Себастьяну Броку и состоит в том, что они представляют собой смысловой аналог еврейского обрезания, как знак принадлежности овцы к стаду Христову. Учитывая семитское окружение, предполагается влияние иудейских обрядов принятия прозелитов, включавших сначала обрезание, а потом омовение [Parenti, 2000]. Таким образом помазание в сирийской христианской традиции заменяет собой еврейское обрезание, и объясняется противоречащая евангельскому тексту последовательность «помазание-погружение».

По словам Х. Бухингера, «с византийской точки зрения ранняя сирийская крещальная традиция может рассматриваться как отдельная линия развития, имевшая место в пограничной области и в необычном, если не в еретическом, церковном контексте» [Бухингер, 228]. И следует отметить, что особое отношение к елею и помазаниям характерно не только для сирийских христиан, но и для соседствующих с ними гностических и еретических движений, в частности для манихеев. Здесь можно предполагать как заимствование у христиан, так и влияние общего культурно-религиозного контекста, особо выделяющего ритуальную значимость масла и помазания. G. Winkler считает, что не последнюю роль в этом играет некоторая игра слов: как греческое «елей» (ἔλαιον) созвучно со словом «милость»

(ἐλαος), так сирийское слово «елей» (*mesha*), созвучно слову «Мессия» (“*msiha*”, «Помазанник»). Так или иначе, богословская специфика раннесирийской традиции, по мнению Х. Бухингера, состоит в акцентировании положительных аспектов крещения, связанных с усыновлением Богом, возрождением, даром Духа Святого, помазанием в пророческое и царское священство, а «отрицательные, разъединяющие аспекты» крещения не так выявлены. Отсюда подчеркнутый пневматологический характер молитв крещения: «На уровне богословия, — пишет Х. Бухингер, — мы видим господство весьма развитой пневматологии, которая оставляет довольно мало места для понимания Крещения как участия в смерти и воскресении Христа (об этом существует только одно, да и то косвенное, упоминание)» [Бухингер, 224]. Однако П. Брэдшоу полагает, что сирийскую литургическую практику скорее характеризует христологический характер [Bradshaw, 155], поскольку в центре богословия крещения — образ крещения на Иордане и восприятие христианином, вслед за Христом, царского и священнического достоинства.

Начиная с IV в. помазание в сирийских крещальных обрядах под влиянием средиземноморской традиции постепенно теряет свою значимость как центрального акта крещения и становится во взаимосвязь с предкрещальными обрядами — отречением от сатаны и экзорцизмами. Богословие помазания тоже меняется. В Апостольских Постановлениях (конец IV в.), все еще говорится о даре Святого Духа в связи с предкрещальными помазаниями, но впервые упоминается и послекрещальное помазание св. миром, значение которого в этом контексте не вполне понятно: либо речь идет об исповедании веры, либо о печати завета, либо о пребывании новокрещеного «в благоухании Христовом». «Преподается же погружение в смерть Иисуса, а вода означает гроб, елей — Духа Святого, печать — крест; миро есть утверждение в исповедании веры» [Постановления, Кн. III, 17].

Но прежде помажь святым елеем, потом погрузи в воде, и напоследок запечатлей миром, чтобы помазание было причастием Святого Духа, вода — знаком смерти, а миро — печатью заветов. Если же нет ни елея, ни мира, достаточно воды и для помазания, и для печати, и для исповедания умершего или соумирающего [Постановления, Кн. III, 17].

Перенос помазания дара Духа Святого с момента до водного погружения на последующее за ним место, по мнению ряда исследователей, не в последнюю очередь связано с желанием точнее воспроизводить последовательность евангельских событий, поскольку Дух нисходит на Христа по выходе Его из воды. Однако это ведет к переосмыслению всей логики крещения и постепенной утрате специфических богословских особенностей сирийской традиции.

Надо отметить серьезное влияние ранней сирийской традиции на другие местные традиции. Для свт. Иоанна Златоуста, описывающего известную ему Антиохийскую традицию, центральным событием крещения становится водное погружение, и именно с ним он связывает дар Духа Святого и усвоение верующему священнического и царского достоинства. При этом послекрещального помазания

Златоуст не упоминает. О том, что сирийская традиция повлияла на развитие константинопольского богослужения, можно судить и по тому, что во времена Григория Богослова, бывшего архиепископом Константинополя в 379–381 гг., также существовало только одно помазание, предкрещальное, которое свт. Григорий связывал с даром Духа Святого и усвоением царского достоинства [Бухингер, 231], а по мнению других исследователей, той же практики придерживались и другие отцы-каппадокийцы — Григорий Нисский и Василий Великий [Johnson, 2007]. Впервые послекрещальное помазание фиксируется в восточной практике только в конце IV в. в таинствоводственных беседах свт. Кирилла Иерусалимского, и уже с ним теперь связывается помазание царское и священническое и дар Святого Духа. Поскольку параллельно последование обогащается дополнительными предкрещальными обрядами — чином отречения от сатаны и экзорцизмами — то предкрещальное помазание по смыслу сближается с ними и понимается либо в очистительном и исцеляющем, либо в «апотропеическом», т. е. защитном смысле, либо как последний экзорцизм. Хотя следует отметить, что указанная тенденция характерна больше для западных, грекоговорящих областей Сиро-Палестинского региона, в то время как для районов, не входивших в Римскую империю, а также для армянской и персидской традиции в крещении по-прежнему «положительные» элементы — дар Духа и новое рождение — продолжают доминировать над «отрицательными» — экзорцизмами и отречением от дьявола.

Итак, сирийская крещальная практика на протяжении III–V вв. претерпела некоторые изменения благодаря влиянию средиземноморской традиции, в результате чего была в значительной мере утрачена изначально присущая ей литургическая и богословская специфика.

Для ранней сирийской традиции (II–III вв.) характерна особая роль предкрещальных помазаний, которые занимали *центральное место* в чинопоследовании, превосходя по значению водное погружение. Помазаниям предшествовало предкрещальное наставление кандидатов, по всей видимости, состоявшее из двух этапов: сначала этическое научение, а затем закрытое вероучительное, которое предварялось исповеданием веры. Никаких других обрядов, связанных с катехизацией, ранние сирийские памятники не упоминают. Непосредственно за помазанием следовало водное погружение и Евхаристия. Богословски помазания понимались как излияние Духа Святого на крещаемого, подобно сошествию Духа в виде голубя на Христа в реке Иордан; они сообщали верующему дар царства и священства, приобщение к мессианскому служению Христа, усыновление Богу-Отцу, из чего далее следовало рождение для жизни вечной в крещальной купели. Для ранней сирийской традиции помазание было даже более значимо, чем водное погружение, настолько, что слово, употреблявшееся для помазания, нередко относилось и ко всему крещению в целом. Как выясняется в результате последних исследований,



эта традиция была не только широко распространена, но и очень влиятельна в течение первых веков.

Впоследствии, под влиянием средиземноморской традиции, помазание, сообщающее дар Духа Святого, начинает совершаться после водного погружения. Предкрещальное помазание переосмысливается и становится во взаимосвязь с последними обрядами предкрещальной подготовки, т. е. с экзорцизмами и чином отречения от сатаны. Таким образом, более поздняя сирийская традиция (IV–V вв.) сближается с общим средиземноморским типом предкрещальных обрядов.

Важно также отметить значительное влияние ранней сирийской крещальной традиции на развитие литургической традиции восточной Церкви в целом: оно явно прослеживается в наследии свт. Иоанна Златоуста, которому неизвестно послекрещальное помазание, как и в богослужении Константинопольской Церкви по меньшей мере до времени свт. Григория Богослова. Также, по мнению современных исследователей, крещальная практика Египетских христиан, отраженная в Канонах Ипполита и Евхологии Серапиона Тмуитского, где упоминается послекрещальное помазание «хрисмой» — это позднейшее развитие, а изначальная традиция была подобна сирийской практике и подразумевала только предкрещальное помазание.

### Литература

1. *Алмазов* = Алмазов А. И. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань : Типография Императорского Университета, 1884. 779 с.
2. *Апостольское предание* = Апостольское предание // Отцы и учителя Церкви III века : Антология : В 2 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Иларион (Алфеев). М. : Либрис, 1996. Т. 2.: Ориген, Григорий Чудотворец, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, Мефодий Олимпийский. 464 с.
3. *Арранц, 1979* = Арранц М., иером. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология. СПб. : Духовная Академия, 1979. 605 с.
4. *Арранц, 2003* = Арранц М., иером. Избранные сочинения по литургии. Т. 1: Таинства Византийского Евхология. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 616 с.
5. *Арранц, 2006* = Арранц М., иером. Избранные сочинения по литургии. Т. 5: Введение в таинства Византийской традиции. Рим–Москва, 2006. 567 с.
6. *Библия* = Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : В Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М. : Российское Библейское Общество, 2006.
7. *Бухингер* = Бухингер Х. Крещение и Миропомазание в сирийской традиции III–IV веков // Православное учение о церковных таинствах. Материалы V международной богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Т. 1 : Таинства в целом. Крещение и Миропомазание. Евхаристия: литургические аспекты. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 220–233.

8. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
9. *Дидакалия* = Дидакалия // Прокошев П. А. Дидакалия, т. е. католическое учение двенадцати апостолов и святых учеников нашего Спасителя. Томск : тип-лит. Сибирского Т-ва Печатного Дела, 1913. 205 с.
10. *Дадахэ* = Дидахэ : Учение 12-ти апостолов // Антология : Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 16–27.
11. *Дмитриевский* = Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Сарациона, епископа Тмуитского [Ксерокопия] // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. Т. 1. Вып. 2 : февраль. С. 242–274.
12. *Иоанн Златоуст* = Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии. Сост., введ., перев. с древнегреч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгина. Тверь, 2006. 252 с.
13. *Кирилл Иерусалимский* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. Репринтное воспроизведение издания 1822 г. М. : Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. 430 с.
14. *Постановления* = Постановления апостольские, чрез св. Климента епископа и гражданина Римского преданные : к изучению дисциплины. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 238 с.
15. *Преображенский* = Преображенский П., прот. Памятники древней христианской письменности. Т. III. Сочинения древних христианских апологетов. Святой Иустин Философ. М. : 1862. 380 с.
16. *Феодор Мопсуэстийский* = Феодор Мопсуэстийский. Книга для крещаемых. Les Homélie catéchétiques / Edit: Tonneau R. Studie e Testi 145. Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticano, 1949. 250 с.
17. *Bradshaw* = Bradshaw P. F. The Search for the Origins of Christian Worship. London : Oxford University Press, 2002. 244 с.
18. *Johnson, 2015* = Johnson M. E. Christian Initiation. 2015. URL: [https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-12#ref\\_acrefore-9780199340378-e-12-note-53](https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-12#ref_acrefore-9780199340378-e-12-note-53) (дата обращения: 18.11.2019).
19. *Johnson, 2007* = Johnson M. E. The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation, Collegeville, MN : Liturgical Press, Pueblo, 2007. 536 с.
20. *Parenti* = Parenti S. Christian Initiation in the East // Handbook for Liturgical Studies, Volume IV: Sacraments and Sacramentals / Ed. Chupungco A. J. Collegeville, Minnesota : 2000. URL: [https://books.google.ru/books?id=dStfDAAAQBAJ&pg=PT3&hl=ru&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.ru/books?id=dStfDAAAQBAJ&pg=PT3&hl=ru&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false) (дата обращения 01.02.2021).
21. *Winkler, 1978* = Winkler G. The History of the Syriac Pre-Baptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources // Symposium Syriacum, vol. 2, 7 vol., Rome : Pontifical Institute of Oriental Studies, 1978. С. 317–324.
22. *Winkler, 1995* = Winkler G. The Original Meaning of Prebaptismal Anointing and its Implications // Living Water, Sealing Spirit. Liturgical Press, Pueblo, 1995. С. 58–81.

**Ольга Александровна Барбанова**

Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт

## **Слова установления в книгах Нового завета и христианских источниках III–VII вв.**

*Institutio* — это часть анафоры, в которой содержится воспоминание об установлении таинства Евхаристии Господом нашим Иисусом Христом во время Тайной Вечери [Желтов 3, 107]. На сегодняшний день большинство литургистов сходятся во мнении, что изначально евхаристические молитвы не содержали слов установления. Данная статья посвящена изучению книг Нового завета и христианских источников III–VII вв. (писаний и таинствоводственных поучений святых отцов, литургико-канонических памятников) с целью выявления предпосылок интерполяции слов установления в евхаристическую молитву.

ключевые слова: *institutio*, слова установления, анафора, Евхаристия, мистагогия, литургико-канонические памятники, святые отцы.

Литургисты И. А. Карабинов, А. Баумштарк, архим. Роберт Тафт, Г. Винклер, Б. Спинкс, Ф. Хамм, Х. Энгбердинг и др. пришли к научному консенсусу, что слова установления в анафорах являются интерполяцией. Антон Баумштарк приводит этот тезис, комментируя законы сравнительной литургики, а именно Закон 4: «Чем старше текст, тем меньше на него повлияла Библия» [Тафт 2, 197]. И. А. Карабинов, анализируя тексты древних анафор, отмечает, что *institutio* практически везде изложены по 1 Кор 11:23–26. Это может свидетельствовать о том, что это вставка, вышедшая из одного места и проникшая в другие анафоры «путем подражания» [Карабинов, 934]. Цель данного доклада: рассмотрев книги Нового завета и христианские источники III–VII вв., ответить на вопросы: содержат ли они какие-либо сведения о совершении Евхаристии или комментарии на неё; включали ли они слова установления или отсылки к ним.

В Новом Завете экклезиологический смысл таинства, его предыстория раскрывается в капернаумской беседе Иисуса Христа с учениками (Ин 6:56):

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем.

Сведения об установлении таинства Евхаристии содержатся в трех Евангелиях: от Марка (Мк 14:22–24), от Матфея (Мф 26:26–28) и от Луки (Лк 22:17–20), а также в Первом послании апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 11:23–26):

<sup>23</sup> Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб <sup>24</sup> и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. <sup>25</sup> Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. <sup>26</sup> Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет.

«Дидахе» (главы 9, 10) — один из наиболее древних известных нам текстов, содержит благословения над вином и хлебом, воссылаемые Богу благодарения и славословия. На данный момент нет единого мнения относительно того, является ли этот текст полноценной анафорой. Данный текст не содержит слов установления и вообще каких-либо цитат из Нового завета, он отражает традицию свободного произнесения благодарения [*Писания*, 52].

В «I Апологии» мч. Иустина Философа<sup>88</sup> приводится следующая структура анафоры: чтение Священного Писания и проповедь; общие молитвы; братское приветственное лобзание; приношение хлеба, вина и воды; благодарственная молитва над ними, причащение. Хотя *institutio* нет, в тексте св. Иустин цитирует новозаветное повествование о Тайной Вечере:

Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб, и благословил, и сказал: это делайте в Мое воспоминание, это есть Тело Мое; подобным образом Он взял чашу, и благодарил, и сказал: это Кровь Моя, и подал им одним.

Структура анафоры, которую приводит мч. Иустин, имеет сходство с Дидахе: предстоятель общины произносит молитву благодарения как пророк, нет традиционной или писаной формулы [*Карабинов*, 847]. Св. Иустин подчеркивает, что способ освящения Евхаристии благодарением — от Самого Христа, т. е. в современной этому автору евхаристической молитве центральной темой остается благодарение.

В книге св. Иринея Лионского «Против ересей» содержится материал о евхаристическом богословии и его полемика с гностицизмом, но мало раскрыта структура богослужения<sup>89</sup>. В основных чертах евхаристическая молитва — это акт благодарения, в силу которого евхаристические хлеб и вино становятся Телом и Кровью Господа [*Карабинов*, 853].

Заповедуя Своим ученикам приносить Богу начатки плодов... Иисус Христос, взяв хлеб из творений Божиих, благодарил и сказал: это Мое Тело... Точно так же и чашу... и таким образом Он научил приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, по всей вселенной приносит Богу...

Ориген (III в.) в своем произведении «Против Цельса» описывает современное ему богослужение в общих чертах, нет существенных указаний на подробности совершения Евхаристии. Он, как и св. Иустин Философ, и св. Иринея Лионский, говорит об освящении Даров «через молитву» или «через произнесенное слово». По-видимому, под этим подразумевается вся анафора.

Св. Киприан Карфагенский (III в.) в «Письме Цецилию о таинстве Чаши Господней» содержит упоминание о хлебе и вине и сопоставляет служение Евхаристии с практикой жертвоприношений во времена Ветхого Завета, отражая тенденцию смещения акцента с темы благодарения на тему жертвы.

<sup>88</sup> См. подробнее в: [*Иустин Философ*].

<sup>89</sup> См. подробнее в: [*Иринея Лионский*].

Мелхиседек был священником Бога Вышнего, что принес хлеб и вино и благословил Авраама. Ибо кто по преимуществу есть священник Бога Вышнего, как не Господь наш Иисус Христос, Который принес жертву Богу Отцу, и жертву такую же, какую принес Мелхиседек, — хлеб и вино, т. е. Свое Тело и Кровь?

«Апостольское предание» отражает развитие и усложнение богослужения, а также регламентацию церковной жизни. В тексте описана следующая структура анафоры: вступительный диалог; *praefatio* (рассказ о совершенном Христом домостроительстве спасения); слова установления; анамнесис; эпиклесис; заключительное славословие; «Аминь» народа<sup>90</sup>.

Который, когда предан был вольной страсти, чтобы освободить мертвых и разрушить козни диавола, попать ад, просветить праведников, учредить уставы и явить (Свое) Воскресение, — прияв хлеб и воздав Тебе благодарение, сказал: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое»; подобным образом и чашу, говоря: «Это Моя Кровь, которая за вас изливается; когда это вы творите, то творите в Мое воспоминание» (как мы видим, краткая формула). «Итак, вспоминая Его смерть и Воскресение, мы предлагаем Тебе Хлеб и Чашу, благодаря Тебя за то, что Ты нас удостоил предстать пред Тобою и священнодействовать Тебе».

Анафора «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» во многом повторяет структуру анафоры «Апостольского предания», в молитве также содержатся слова установления<sup>91</sup>. В «Апостольских постановлениях» (текст относится к 380 г.) содержится так называемая литургия Климента Римского (VIII книга), которая соответствует структуре анафор антиохийского типа, слова установления присутствуют<sup>92</sup>.

Реконструируя богослужение, современное свт. Иоанну Златоусту по его проповедям, приводится следующее чинопоследование анафоры: вступительный диалог; анамнесис; *sanctus*; эпиклесис и ходатайство [*Керн*, 53]. Слов установления, цитируемых по 1 Кор нет, но есть отсылка к ним:

Приношение (профорá) это есть то, что Христос дал ученикам, и теперь его творят иереи, так что слова, которые провозгласил Бог, суть те же, которые и иерей говорит теперь, и поэтому и приношение то же.

От Кирилла Иерусалимского (IV в.) остались две гомилии о Евхаристии — четвертое и пятое тайноводственные поучения, в них содержится подробный комментарий на чин так называемой палео-анафоры, и она, скорее всего, содержала слова установления.

В ночь, в которую Господь наш Иисус Христос был предан, Он, взяв хлеб в пречистые Свои руки, возблагодарив, преломил его и дал Своим ученикам со словами: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое». И, взяв чашу и возблагодарив, Он сказал:

<sup>90</sup> Цит. по: [*Керн*, 46].

<sup>91</sup> См. подробнее в: [*Желтов* 2].

<sup>92</sup> См. подробнее в: [*Желтов* 1].

«Приимите, пийте; сия есть Кровь Моя, за многих изливаемая во оставление грехов» [*Кирилл Иерусалимский, 344*].

Мистагогия св. Кирилла Иерусалимского оказала влияние на таинствоводственные циклы свт. Амвросия Медиоланского и Феодора Мопсуэстийского. Свт. Амвросий Медиоланский содержит первое, хотя и неполное, свидетельство о римском каноне, который цитирует слова установления по 1 посланию к Коринфянам.

Феодор Мопсуэстийский комментирует чин палео-анафоры, которую он называет «Текст Книги». В ней нет рассказа о Тайной Вечере, но в зачаточной форме он присутствует в мистагогии автора. Проф. Энрико Мацца полагает, что во время проведения Феодором Мопсуэстийским таинствоводственных бесед анафора претерпела структурные изменения<sup>93</sup> и слова установления в ней были, хотя цитировались не так подробно. Феодор, как и св. Киприан Карфагенский говорит о жертвоприносительной природе Евхаристии. Природа жертвы как в связи с благодарением, так и с Крестом Христа.

Священник, приносящий жертву, первым приближается и причащается (ей), дабы было ясно, что он приносит жертву за всех, согласно чину, записанному в уставах для священства, но что он равно с другими нуждается в причащении, и он подтверждает, что эта пища и это питье даются на пользу. Как сказано: Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную (Ин 6:54–56). Он (наш Господь) говорит не о том, кто приносит жертву, но о том, кто вкушает (ее), и это, как и жертва, равно принадлежит всем нам.

В более поздних трудах, например, в «Мистагогии» преп. Максима Исповедника<sup>94</sup> (VII в.), содержится комментарий на Евхаристию, но ввиду отсутствия достаточной информации, в науке стоит вопрос, какую именно литургию он имеет в виду — иерусалимскую или византийскую<sup>95</sup>.

## Выводы

1. Итак, в период с I по III в. достаточно сложно проследить развитие литургического чина и наличие в нем слов установления ввиду отсутствия источников с зафиксированным текстом анафоры.

2. Во II–III вв. анафора либо оставалась рядом благодарений и в ней не было никаких новых элементов, либо авторы того времени не сообщали каких-либо подробностей. Служение Евхаристии в этот период включало в себя проповедь, приношение хлеба и вина, общие молитвы, молитву благодарения и возношения Богу, раздачу даров. Анафора еще сохраняет свою простоту и вариативность, но уже начинается развитие в сторону большей сложности и упорядоченности. Более

<sup>93</sup> См. подробнее в: [*Мацца*].

<sup>94</sup> См. подробнее в: [*Максим Исповедник*].

<sup>95</sup> См. подробнее в: [*Тафт*].

поздние источники фиксируют богослужебную традицию своего региона, которую уже возможно восстановить по текстам евхологиев [Карбинов, 856].

3. Иисус Христос при совершении молитвы только благодарил, и евхаристическая молитва первоначально содержала только благодарение; форма молитвы была свободной. В первые три века существования христианства в анафоре отсутствовали слова установления, но тем не менее она оставалась евхаристической молитвой.

4. В IV в. происходят три важнейших процесса. Во-первых, смещается акцент совершения литургии с темы благодарения на тему жертвы Христовой и ее воспоминания за литургией. Во-вторых, в это время была некая догматическая полемика. В-третьих, слова установления комментируются в таинствоводственных поучениях, которые произносились перед катехуменами. Эти процессы могли привести к появлению интерполяций в текстах анафор, в том числе слов установления. Возможно, в этот период уже формируется некий формуляр службы.

5. Причины и место появления слов установления в Евхаристической молитве до сих пор являются дискуссионными вопросами в литургики. С одной стороны, слова установления отсутствуют в евхаристических молитвах первых веков (например, в «Дидахе»). С другой стороны, в I Апологии св. Иустина Философа приводится подробный рассказ о Тайной Вечере касательно таинства Евхаристии.

6. В качестве развития темы данного доклада предполагается проанализировать тексты анафор в соответствии с их принадлежностью к литургическим семьям, можно ли проследить смысловые и текстуальные разрывы при интерполяции слов установления, а также обозначить концепции литургистов XX–XXI вв. относительно интерполяции слов установления в анафорах анатолийского типа.

## Литература

1. *Желтов 1* = Желтов Михаил, прот. Анафора // Православная энциклопедия. М. : Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 279–289.
2. *Желтов 2* = Желтов Михаил, прот. Завет [завещание] Господа нашего Иисуса Христа // Православная энциклопедия. М. : Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2013. Т. 19. С. 457–461.
3. *Желтов 3* = Желтов Михаил, прот. INSTITUTIO // Православная энциклопедия. М. : Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2015. Т. 23. С. 106–107.
4. *Ианнуарий* = Ианнуарий (Ивлиев), архим. Новозаветные корни православного учения о таинствах // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». Том I. Таинство в целом. Крещение и помазание. Евхаристия : литургические аспекты. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2007. С. 104–123.
5. *Максим Исповедник* = Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М. : Паломникъ, 2004. С. 211–250.
6. *Иринеи Лионский* = Иринеи Лионский, св. Против ересей : Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.
7. *Иустин Философ* = Иустин Философ, св. Творения. М. : Благовест, 1995. С. 31–104.

8. *Карабинов* = Карабинов И. А. Анафора: евхаристическая молитва // Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М. : «ДАРЪ». 1024 с.
9. *Керн* = Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М. : Изд-во храма свв. бесср. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 336 с.
10. *Кирилл Иерусалимский* = Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Благовест, 2010. 344 с.
11. *Мацца* = Мацца Э. Евхаристия в больших огласительных циклах IV века // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». Том II. Евхаристия: богословие. Священство. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 50–74.
12. *Ориген* = Ориген. О началах. Против Цельса. СПб. : Библиополис, 2008. С. 410–790.
13. *Писания* = Писания мужей апостольских. М. : Издательский совет РПЦ, 2003. 672 с.
14. *Тафт 1* = Тафт Роберт, архим. Литургия, описанная в «Мистагогии» Максима Исповедника: византийская, палестинская — или иная // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. М., 2013. Вып. 8. С. 9–62.
15. *Тафт 2* = Тафт Роберт, архим. Возвращаясь к сравнительной литургии Антона Баумштарка // Он же. Статьи. Омск : Голованов, 2011. Т. 2. С. 192–198.



**Надежда Леонидовна Михайловская**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Формирование последования ко святому причащению и практики подготовки к таинству евхаристии в Сербской православной церкви в XII–XVI вв.**

Статья посвящена исследованию сербских рукописных и старопечатных источников XII–XVI вв., в некоторых случаях XVII в., содержащих элементы чинов приготовления ко святому причащению. Исследование предпринято для выяснения, какова была практика подготовки мирян к принятию Святых Христовых тайн в начале исследуемого периода, как и (если это возможно установить) почему изменялись структура и элементы чинов приготовления и практика подготовки к евхаристии в определенные периоды времени, каким сформировался чин и практика подготовки к евхаристии к концу XVI в. Проверяется гипотеза фиксации чинов в связи с началом печати богослужебных книг к XVI в. Отмечаются особенности текстового наполнения чинов.

ключевые слова: последование ко святому причащению, сербская богослужебная традиция, сербские рукописи, старопечатные книги, подготовка к евхаристии.

В статье представлены результаты небольшого исследования чинов и практики подготовки мирян к евхаристии в Сербской православной церкви в период с XII по XVI в. О подготовке к самопричащению, причащению больных и умирающих в статье не говорится.

Сербы приняли христианство в VII в. Долгие годы после этого они состояли то в римской, то в греческой, то óхридской юрисдикциях, и только в 1219 г. константинопольским патриархом была признана автокефалия Сербской Церкви и в сан архиепископа рукоположен святой Савва Сербский [*Скурат*, 41] А создание собственно сербской богослужебной традиции началось чуть раньше, трудами того же св. Саввы в созданных им на Афоне в конце XII в. монастырях, особенно Хиландарском монастыре [*Митрович*].

О формировании чина и практики подготовки к причастию до этого времени мы сведений не имеем. Но считаем важным привести концепцию развития чина последования ко св. причащению, изложенную свящ. Стéфаносом Алексóпулосом со ссылкой на исследования архим. Роберта Тафта [*Alexopoulos*, 162–167]. Согласно данной концепции, формирование последования началось в IV–VI вв. с частных молитв, которые потом попали в сборники типа свитка Эндикотт<sup>96</sup>. А позже проникли как в литургийные формуляры византийской традиции, так и в часословы.

О подготовке сербов к причастию в XII–XIII вв. дают представление уставы монастырей, основанных св. Саввой. В частности, Хиландарский устав в главе «О

---

<sup>96</sup> С. Алексóпулос подробно описывает Эндикотт — свиток на греческом языке, содержащий 12 молитв ко св. причащению, привезенный в 1895 г. некоей Алисой Максвелл как сувенир из Египта или из Палестины, датируется примерно XII в.

святой Литургии, и о причащении» [*Свети Савва, 45*] дает такие предписания для подготовки:

- тщательно хранить себя, отгонять от себя всякую сорную и нечистую мысль, недостойную страшной службы, и всяким способом очищаться;
- принять прощение от игумена;
- причащаться со страхом и самоосуждением, а также с благодарностью.

Устав явно не говорит о чтении Писания, но в нем самом встречаются многочисленные ссылки — Ин 6:56, Ин 6:53, 1 Кор 6:17, 1 Кор 11:27, Пс 72:27 — поэтому можно осторожно предположить, что чтение Священного Писания в подготовку к литургии тоже входило.

Кроме того, «те, кто хотят причаститься, должны петь службу, предназначенную для причащения и, преклоняя друг перед другом колена, просить прощения» [*Свети Савва, 46*]<sup>97</sup>.

Мы не знаем, что это была за служба, но, поскольку указание содержится в разделе, посвященном литургии, есть основания предположить, что речь идет не об изобразительных.

Интересно отметить частоту причащения. Тем, кто обуздал свои страсти, предписывается причащаться три раза в неделю. Тем же, кто впадает в гнев или ропот, печаль, осуждение и тому подобные страсти, надлежит поспешить через исповедь и покаяние отступить от них и причащаться один раз в неделю. О том, что причащаться не следует, принимает решение только игумен, а тот, кто пребывает без причастия без ведома игумена, осуждается как исполняющий свою волю [*Свети Савва, 46*].

Рукописи чинов XIV в. дают очень разнообразную картину в отношении как структуры, так и наполнения чина последования ко святому причащению. Например, рукопись Служебника с требником из собрания архимандрита Антонина Капустина [*Гранстрем, 106*], хранящаяся в Российской национальной библиотеке под номером Q. п. I.60, содержит такое чинопоследование<sup>98</sup>, которое дает основание думать, что рукопись обрывается. Но на самом деле просто заканчивается чин:

- «По молитвам святых отцов наших...»,
- Обычное начало,
- Пс 21, 22, 23,
- Пс 115,
- Слава и ныне, Аллилуйя трижды,
- Тропарь «Беззакония моя презри Господи».

В этом чине нет ни канона, ни молитв святых отцов. Не исключено, что эта часть как раз находилась в частных сборниках типа свитка Эндикотт, а не в богослужебных книгах.

<sup>97</sup> Перевод мой.

<sup>98</sup> Листы 105–106.

А чинопоследование из Требника первой трети XV в., хранящегося в Синодальном Славянском собрании рукописей Государственного исторического музея под номером Син. 307/374 [*Требник*]<sup>99</sup>, который привез с Востока иеромонах Арсений Суханов [*Горский, 163*], имеет такое же начало, как в предыдущей рукописи, но к нему далее добавлены:

- Господи помилуй 15 раз, придите поклонимся,
- Пс 50,
- Канон,
- Девять молитв святых отцов,
- Две молитвы приступая к причастию.

Ядро такой структуры потом будет встречаться в чинах следующих двух веков. В наполнении же этого чина есть некоторые особенности. Например, среди молитв святых отцов находится молитва умиления св. Исаака Сирина «Господи иже над Лазарем плакавы»<sup>100</sup>, которая часто встречается в сербских источниках, но не в русских [*Горский, 178*]. Ирмосы канона почти все совпадают с современными [*Православное, 175–189*], а вот содержание тропарей от современных отличается, и в них больше покаянных мотивов. Кондак по шестой песне посвящен не Христу, а Богородице. В пятой песне есть примечательный тропарь, который, с одной стороны, показывает, что приготовление к причастию воспринимается как дело не совсем личное, с другой стороны — что церковь явно видит разрыв между клириками и лаиками: «Иереи братие выю поклоняет, за ны молитсе. Мы же стояще прелагаемся умом к треновним житейским печалем...»<sup>101</sup>.

Во второй половине XV в. Сербия попадает под власть Османской империи (1459 г.), Печский Патриархат (а именно в таком статусе находилась Сербская церковь перед завоеванием) более чем на 100 лет прекращает свое существование: она была подчинена архиепископу в Охриде. При этом небольшое племя Черногории, принадлежащее части прежнего сербского государства (Зета), укрылось в скалах Черной горы, и там в Цётине был построен монастырь. Черногорская митрополия сохранила свою самостоятельность от Константинополя, а Цетинский монастырь в 1495 г. печатает первую сербско-славянскую Псалтирь с воследованием [*Сборник*]<sup>102</sup>.

В этой псалтири чин ко святому причащению — самый развернутый из всех чинов рассматриваемого нами периода. Его ядро составляет чин из Требника [*Требник*] (причем, точно с такими же особенностями канона), но к нему добавля-

<sup>99</sup> Листы 215–228.

<sup>100</sup> Помимо этой в чине присутствуют еще две молитвы, которые сейчас не используются — Симеона Метафраста «О Отче Сыне и Душе Троице святая...» и Иоанна Граматика «На множество щедрот Твои взираю...».

<sup>101</sup> Лист 217.

<sup>102</sup> Код И 41. С. 151–173.

ются еще Пс 21, 22, 23, 115, а также дополнительные элементы между канонам и молитвами святых отцов, число которых тоже увеличивается до двенадцати<sup>103</sup>:

- Достойно есть.
- Господи помилуй дважды и Господи благослови, Отпуст.
- Покаянные тропари 6-го гласа «Помилуй нас Господи помилуй нас...»
- Господи помилуй 12 раз, Придите поклонимся трижды.
- «Помилуй мя Боже по велицей милости...»
- Символ веры.
- «Вечери Твоеи таиней днесь Сыне Божий причастника ме приими».
- Тропарь «Егда славныи ученици...»
- Господи помилуй 40 раз, поклоны «елико хочеши и в силе».

Содержит этот чин и указание на то, как нужно готовиться к евхаристии: «Хотешоу причеститесе, сице должно сие привило: по посте недельнии, якоже лепо сие по силе елико кто вмещает, и по настоящем вседневном правиле, сице начинает...»<sup>104</sup>.

При этом в период турецкого завоевания богословское понимание причастия достигло пика восприятия его как акта личного благочестия, а не совместного участия в евхаристии. Об этом пишет в своей диссертации, посвященной исследованию литургических формуляров XVI в., доктор Ратко Хрвачанин<sup>105</sup>. Он же обращает внимание на редкое причастие, отразившееся даже в богослужебных книгах — появляются указания, из которых следует, что причастников на литургии может совсем не быть, например. Служебник 1519 г. типографии Божидача Вуковича содержит такие оговорки перед причастием мирян: «Если есть кто-то хотящий причаститься...» и «Если же нет причащающихся...» [Сборник]<sup>106</sup>.

Определяя период для исследования, мы исходили из гипотезы, что с началом книгопечатания чин последования ко святому причащению зафиксировался. Действительно, с начала XVI в. развивается печать богослужебных книг, написанных сербским изводом церковнославянского языка. Работает Горажданская типография, издание монастыря Милешево, сербские типографии в Венеции — Божидача Вуковича, Иеронима Загуровича, Виченцо Вуковича, Стефана Паштровича. Но первоначальная гипотеза не подтвердилась — чин последования ко святому причащению не зафиксировался, видимо, потому что он чрезвычайно редко попадал в богослужебные книги. Кроме цетинской псалтири в других старопечатных книгах

<sup>103</sup> К молитвам из Требника Син 307/374 добавляются еще три — 6-я Симеона Нового Богослова, а также две молитвы, которые сейчас не используются: патриарха Иерусалимского Софрония прилежная с исповеданием Марии Египетской, и архиепископа Константинопольского Германа «Многих бо и великих даров насладихсе от создавшего ме Бога...».

<sup>104</sup> Там же. С. 152.

<sup>105</sup> Ратко М. Хрвачанин. Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI вијека: докторска дисертација. Београд, 2017. 343 с.

<sup>106</sup> Код И 32. Лист 38.

последования ко святому причащению не удалось обнаружить. Было изучено 16 книг исследуемого периода, печатавшихся в шести разных типографиях — молитвенники, требники, псалтири. Возможно, последование есть в недоступных пока для исследования книгах, но в любом случае, очевидно, что включение этого чина в старопечатные книги XVI в. — исключение, а не правило.

А в рукописном варианте чин продолжает встречаться в разных богослужебных книгах. При этом в течение почти двух веков после издания цетинской псалтири чин не только не увеличивается, но, напротив, сокращается и обнаруживается в разных вариациях, имеющих одно и то же «ядро», которое мы видели в Требнике [Требник]. Эти вариации тоже достаточно интересны.

Например, чин из рукописной Псалтири с воследованием, относящейся к Рашской епархии конца XVI — начала XVII в., которая хранится в РНБ (Погод 337)<sup>107</sup>, имеет, несмотря на прошедшие 150 лет, структуру, близкую к Требнику из ГИМ [Требник]: то же непосредственное начало канона после первых возгласов, отсутствие псалмов 21, 22, 23, 115, всего восемь молитв святых отцов в той же последовательности. Хотя есть и некоторые элементы, отсутствующие в [Требник]: тропари «Беззакония моя презри Господи» (размещены после канона), «Достойно есть», покаянные тропари и возгласы перед молитвами святых отцов. Интересная особенность — судя по ирмосам и гласу, для этого последования взят не канон ко святому причащению, а покаянный канон ко Господу нашему Иисусу Христу [Православное, 163–174], правда, с другими тропарями.

В рукописи еще одного требника XVI в., хранящегося в РНБ (Q.I.1182), встречаем такое указание на подготовку к причастию (лист 92): «если кто во время причащения гневается на кого и не простит ему, да не причащается».

Итак, структура чина в течение XIV–XVI вв. с одной стороны демонстрирует подвижность — последование то увеличивается, то сокращается, но в структуре четко выделяется ядро по крайней мере из восьми одних и тех же молитв святых отцов, также всегда присутствует канон и Пс 50, чуть позже появляется тропарь «Беззакония моя презри Господи» (но его место подвижно внутри чина), «Достойно есть», Символ веры.

Специфическими особенностями «наполнения» чинов можно назвать использование в некоторых текстах числа 15 вместо привычных 12, а также молитва умиления св. Исаака Сирина «Господи иже над Лазарем плакавы» — очень часто встречается в сербских чинах, при этом в русских или очень редко или совсем отсутствует.

О том, что дальше происходит с чином и практикой подготовки к евхаристии, мы можем судить еще по двум рукописным источникам, которые, хотя и относятся уже к концу XVII в., но в силу своей специфики отражают практику века предыдущего.

<sup>107</sup> Листы 210–224b, надпись о принадлежности — лист 382.

Первый из них — Архиерейский чиновник (РНБ Погод 302), созданный в период восстановления Печского патриархата (1557–1766). В чине последования ко святому причащению<sup>108</sup> мы видим в качестве основы знакомую структуру цетинской псалтири, но с добавлением текстов Священного Писания — 1 Кор 11:23–32 и Ин 6:48–54. Текстовое наполнение канона — сходное с современным каноном из чина приготовления ко святому причащению [*Православное, 175–189*], хотя содержит дополнительный тропарь в каждой песне и седален по третьей песне. Молитв святых отцов только семь — шесть использующихся в настоящее время, а одна особая, примечательная — «Господи даждь ми милость ненавидещым ме и враждующым ми и поношающим ми...». Поскольку в русской церкви в это же время сложилась такая же структура чина, можем осторожно предположить, что примерно к середине XVII в. чин почти стабилизировался.

С точки зрения подготовки к причастию примечательно отметить такой факт: произведение «Амартолón Сотирія» («Грешных спасение»), написанное греческим монахом Агапием Ландосом примерно в первой трети XVII в., к концу века становится очень популярным у южных славян. В одной из сербских рукописей переводчиками так и указано в надписании<sup>109</sup>, что они возжелали перевести труд на свой язык, поскольку слышали от некоего брата, что он очень полезный и душе-спасительный. Три главы в этом произведении отведены подготовке к Божественному причащению. Помимо самих правил подготовки, включающих покаяние и исповедь, молитвы в течение трех дней до евхаристии, недельный пост до причастия, воздержание от пищи и ночное бдение накануне, данный труд содержит образные разъяснения таинства, размышления о нем и о недостойнстве человека, о плодах причастия. В труде рекомендуется одна молитва перед святым причащением, которая представляет собой некую личную переработку комплекса молитв святых отцов. Несомненно, этот текст использовался и автором, и теми, кто его переводил, переписывал и читал, как частный сборник для подготовки к святому причащению — возможно, дополнительно к предписанному церковью последованию или вместо него. Это примечательный факт, говорящий о том, что само по себе последование, каким бы полным оно ни было, нуждается в разъяснении и истолковании, а человек — в проповеди и исповедании своей веры. Популярность у сербских христиан произведения подобного «Амортолон Сотирия» говорит о том, что они искали восполнения того, к чему изначально и должно было быть призвано последование — оказанию помощи человеку в непосредственной подготовке к таинству.

### Источники

1. *Горский* = Горский А. В., прот., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки : Отдел третий : Книги богослужебные : Часть первая. М. : Синодальная типография, 1869. 584 с.

<sup>108</sup> Лист 91а — 102а.

<sup>109</sup> РНБ Погод. 1105, лист 4б.

2. *Гранстрем* = Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей : Рукописи русские, болгарские, молдовлахийские, сербские. Л. : 1953. 151 с.
3. *Свети Савва* = Свети Савва. Сабрани списи / Приредио Д. Богдановић. Београд : Просвета и Српска књижевна задруга, 1986. 209 с. (Стара српска књижевност у 24 књиге; Књига друга).
4. *Сербские рукописи* = Сербские рукописи в Российской национальной библиотеке: URL: [http://expositions.nlr.ru/ex\\_manus/Serbian\\_Manuscripts/](http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/) (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Сборник* = Сборник старопечатных книг в Национальной библиотеке Сербии. URL: [https://digitalna.nb.rs/sf/NBS/Tematske\\_kolekcije/procvat\\_pismenosti/NBS\\_10\\_stara\\_starana\\_knjiga](https://digitalna.nb.rs/sf/NBS/Tematske_kolekcije/procvat_pismenosti/NBS_10_stara_starana_knjiga) (дата обращения 01.02.2021).
6. *Старопечатные книги* = Старопечатные книги (изданные с 1450 по 1830 г.) в Российской государственной библиотеке. URL: <https://search.rsl.ru/ru/search#ef=1&c=dlrare&q=Вукович> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Требник* = Синодальное Славянское собрание рукописей ГИМ. Требник Син 307/374. URL: <https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/178299> (дата обращения: 01.02.2021).

### **Литература**

1. *Митрович* = Митрович М., свящ. Истоки сербской литургической традиции. URL: <https://pravoslavie.ru/28177.html> (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Православное* = Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста: С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 288 с.
3. *Скурат* = Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей : Учебное пособие : В 2 т. Т. 1. М. : Русские огни, 1994. 334 с.
4. *Alexopoulos* = Alexopoulos S., van den Hoek A. The Endicott Scroll and Its Place in the History of Private Communion Prayers // *Dumbarton Oaks Papers*. 2006. Vol. 60. P. 145–188.

**Ольга Николаевна Крылова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Служба умовения ног в славянских чинах женского монашеского пострига в XIII–XV вв.**

Статья посвящена обзору Службы умовения ног в славянском чине женского монашеского пострига XIII–XV вв. Рассматриваются структура Службы, тематическое содержание песнопений и молитв, а также литургические действия и жесты и их взаимосвязь с молитвенным содержанием последования.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: монашество, чин женского монашеского пострига, Служба умовения ног.

Женское монашество возникло в Египте наряду с мужским: Пахомий Великий в IV в. адаптировал правила своего монастыря к обители своей сестры, а для посвящения в монахини использовали мужской чин, применяя его к женскому постригу [*Молдавчук, 252, 253*].

В литургических источниках молитвы женского монашеского пострига встречаются уже в *Barberini, gr. 336* [*Евхологий, 176, 219–222*]. Евхологий содержит шесть молитв, предназначенных для желающих принять монашеский образ. Первая из них — «Господи Боже наш, так возлюбивший девственность, чтобы объявить ее матерью твоего домостроительства», — содержится также в *РНБ. гр. 226* (X в.), *Sin. slav. 37* (X–XI вв.), *Paris Coisl. gr. 213* (1027 г.) и в *Grottaferrata Г.β.1* (XI–XII вв.) [*Аппани, 36*]. При этом самый древний из чинов женского пострига в собственном смысле этого слова сохранился в *Coisl. 213*. Исследователи сходятся во мнении, что существенное влияние на формирование чина женского монашеского пострига оказал чин *virgines consecratae* — посвящение в девы с принесением обета безбрачия, известный в Церкви с ранних времен [*Молдавчук, 252; Красносельцев, 134–169*]. На основании работ Н. Ф. Красносельцева и А. А. Дмитриевского Т. И. Афанасьева делает вывод, что чин дев был возрожден в Константинополе в XI в. и, вероятно, использовался в столичных византийских монастырях до его захвата в 1204 г. После этого традиция была утрачена, а при восстановлении богослужения мужской и женский постриги стали совершаться одним чином [*Афанасьева, 84, 88*].

В славянских евхологиях чины женского монашеского пострига содержатся в сербском *Гильф. 21* (кон. XIII — нач. XIV в.) и в русских *Солов. 1086/1195*, *Олон. 34*, *Арханг. 1193* и *Сол. 1085/1194*, в которых отражена попытка возродить особые чины женского пострига на Руси на рубеже XIV–XV вв. Они являются более или менее полными списками с греческого оригинала *Coisl. 213* и восходят к константинопольскому богослужению до латинского завоевания [*Афанасьева, 84*]. Т. И. Афанасьева указывает, что *Гильф. 21* очень близка по своему содержанию к *Coisl. 213*, но при этом включает в себя множество отсылок к мужскому чину [*Афа-*



насьева, 88]. На Русь рукопись *Гильф. 21* могла попасть с другими сербскими книгами в XIII в. и использоваться при составлении русских евхологиев. В *Олон. 34* и в *Сол. 1086/1195* представлено наиболее полное последование, которое близко к *Гильф. 21* [Афанасьева, 89]. Таким образом, славянские чины отражают древнюю литургическую традицию, обладая в то же время некоторыми отличиями, позволяющими говорить о более поздних заимствованиях из мужского пострига [Афанасьева, 89].

В данной работе мы рассмотрим *Гильф. 21* [Требник, л. 38–40] и *Сол. 1086/1195* [Красносельцев, 151–154]. Они содержат единственное чинопоследование пострига без разделения на малую и великую схиму. Сам постриг совершался во время литургии, однако ему предшествовала уникальная для монашеского чинопоследования Служба умовения ног — ничего похожего в мужских чинах мы не находим. Сравним изложение этой службы в обоих источниках.

<b>Гильф. 21</b>	<b>Сол. 1086/ 1195</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Игуменья за руку ведет в притвор желющую принять монашеский образ. Позади идут сестры со свечами, поют стихиру «Последуем мы сестры благому Владыце».</li> <li>• Богородичен «Грешных молитвы приемлюще».</li> <li>• Антифон 1 «Оумывый нозе святых ученик» со стихами, Богородичен «Все упование мое к тебе возлагаю».</li> <li>• Антифон 2 «Подаси грехов оцеснение» со стихами, Богородичен «От всех бед рабы своя съхрани».</li> <li>• Антифон 3 «Союзом любви связаеми апостоли» со стихами, Слава и ныне, «Девы въплощся несместно».</li> <li>• Ектения.</li> <li>• Молитва «Господи преблагий».</li> <li>• Главопреклонная молитва «Владыко Господи славы, показавый нам меру смирения».</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Игуменья за руку ведет в притвор желющую принять монашеский образ. Позади идут сестры со свечами, поют стихиру «Последуем мы сестры благому Владыце».</li> <li>• Богородичен «Грешных молитвы приемлюще».</li> <li>• Антифон 1 «Оумывый нозе святых ученик» со стихами, Богородичен «Все упование мое к тебе возлагаю».</li> <li>• Антифон 2 «Подаси грехов оцеснение» со стихами, Богородичен «От всех бед рабы своя съхрани».</li> <li>• Антифон 3 «Союзом любви связаеми апостоли» со стихами, Слава и ныне, «Девы въплощся несместно».</li> <li>• Ектения.</li> <li>• Молитва «Господи преблагий».</li> <li>• Главопреклонная молитва «Владыко Господи славы, показавый нам меру смирения».</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Чтение Евангелия Ин 13:3–5.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Чтение Евангелия Ин 13:3–5.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Умовение ног, препоясавшись, совершает игуменья. Сестры поют стихиру «Оумый нозе, честная мати».</li> <li>• Чтение Евангелия Ин 13:12–17</li> <li>• Тропарь «Господа глашаете мя и оучи-</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Умовение ног, препоясавшись, совершает игуменья. Сестры поют стихиру «Оумый нозе, честная мати».</li> <li>• Чтение Евангелия Ин 13:12–17</li> <li>• Тропарь «Господа глашаете мя и оучи-</li> </ul>

<p>теля».</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Стих «Окропиши мя иссопом».</li> <li>• Тропарь тот же.</li> </ul>	<p>теля».</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Стих «Окропиши мя иссопом».</li> <li>• Тропарь тот же.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Сестры умывают лица водой, которой происходило умовение ног.</li> <li>• Тропарь «К тебе утреннюю милосердому».</li> <li>• Слава и ныне.</li> <li>• Богородичен «Великом даром Пресвятая Дево, единая Мати Блаженная».</li> <li>• Сестры входят в храм.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Сестры кропят лица водой умывания ног.</li> <li>• Тропарь «К тебе утреннюю милосердому».</li> <li>• Слава и ныне.</li> <li>• Богородичен «Избави нас от бед наших Мати Христа Бога».</li> <li>• Сестры входят в храм.</li> </ul>

Как видим, чинопоследования службы умовения ног в рукописях совпадают, за исключением текста последнего Богородична. Структура Службы развернутая, в ней можно выделить три части:

1) приуготовление: стихира, антифоны, ектеня, молитва ектеня, молитва главопреклонная;

2) основная часть: два чтения Евангелия от Иоанна, умовение ног, тропарь со стихами;

3) заключение: второй тропарь со стихами, окропление лиц сестер водой для умовения ног, вход в храм.

1. *Приуготовление.* Тема стихир «Последуем мы сестры благому Владыце», с которой вводят желающую принять постриг сестру в притвор, — следование благому Владыке (Богу), уход от мирских похотей и от лести дьявольской, призыв быть чистыми и совершенными, принести плод по данной благодати и наследовать обители небесные.

Стихиры и антифоны приуготовительной части поются от лица всей сестринской общины, а не только от новопостригаемой. Антифон 1 со стихами обращен ко Христу, омывшему ноги святых учеников. Поющие обращаются к Нему с просьбой очистить их от беззаконий, спасти от врагов, научить разуму, сохранить недвижимой веру. Антифон 2 со стихами обращен ко Христу и к Отцу; испрашивается очищение грехов, сестры призывают Господа вселиться в них и благословить, услышать глас хваления и показать их умывающимися (вероятно, по подобию учеников Христа). Жребий тех, кто следует за Господом, назван блаженным. Антифон 3 «Союзом любви» со стихами полностью повторяет Пятую песнь канона Великого Четверга [Желтов]. В нем воспоминается умовение ног учеников христовых на Тайной Вечере: Христос Божья Премудрость, который повелевает безднами и морями, выливает воду в умывальницу и омывает ноги рабам своим. Тот, Который управляет небом и у Которого в руках дыхание всего сущего — показывает образ смирения. В стихах приводятся цитаты из Псалтири, где о праведнике сказано: «Будет яко древо сажденно при исходящихъ вод, иже плод свой даст во время

свое» [*Псалтирь*, 8–9]. В Богородичных призывается помощь Божьей Матери во спасении, просят услышать молитвы и воздыхания, сохранить под своим покровом.

Ектенья, которую возглашает дьякон, начинается с трех прошений: о свышнем мире, о спасении всех, о мире всего. Далее все прошения посвящены новопостригаемой сестре, которая при этом называется по имени. Церковь молится о помощи ей от Господа, об омовении от греховной скверны, о сокрушении сатаны под ее ноги. Завершается ектенья прошением об избавлении «ей и нам» от всякой скорби.

Молитва ектеньи читается священником тайно. Она обращена ко Христу, которого просит призреть на новопостригаемую смиренную сестру и омыть ее греховную скверну, соделать ее чистой душой и телом, чтобы она благоугодно послужила Богу. Сестра в молитве называется по имени. Молитва главопреклонная — также ко Христу, показавшему меру смирения и пример служения друг другу. У Него просят помощи в том, чтобы оставаться всегда бесскверными, умывающимися слезами, очищающимися светом Его благодати, припадающими в истину, благоугодно служащими.

Итак, все песнопения и молитвы звучат от лица сестринской общины, и прошения в них также о нуждах всей общины или же о новопостригаемой сестре (в ектенье). Тематика текстов сосредоточена вокруг события Тайной Вечери — омовения Христом ног апостолов. Сестры просят о духовном очищении, подобно тому, как были очищены первые христовы ученики, о сохранении этой чистоты и принесении плодов служения.

2. *Основная часть* содержит две перикопы из Евангелия от Иоанна, омовение ног, а также тропарь со стихами. Во время чтений звучит евангельский сюжет об омовении Христом ног своих учеников на Тайной вечере (Ин 13:3–5; Ин 13:12–17). В первой части чтения повествуется о том, как Христос положил свои ризы, препоясался, налил воды в умывальницу и начал омыwać ноги ученикам, отирая тем, чем был препоясан. После чтения игуменья совершает те же действия, что и Христос, и омывает ноги «хотящей прияти образ», также вытирая их препоясанием. Сестры в это время поют стихиру: «Оумый нозе, честная мати, и обуи мя сапогом целомудриа, да не пришед враг обрящет пяты моя нагы, и запнет стопы моа». Стихира со стихами поется трижды, затем Слава, и ныне и Богородичен.

Следом читается вторая перикопа, где Христос учит апостолов, что они должны по его примеру умывать ноги друг другу, «блажени есте аще творити сия» [*Красносельцев*, 154]. Завершается основная часть двукратным пением тропаря «Господа глашатаете мя и учителя» со стихами.

Таким образом, в основной части Службы в притворе храма совершается то же, что происходило в горнице во время Тайной вечери. Отметим, что игуменья, умывающая ноги кандидатке в монахини, в точности повторяет действия Спасителя по отношению к ученикам. Здесь же мы видим сильнейший пастырский урок: Христос

заповедает апостолам умывать друг другу ноги, научиться от Него смирению. В тропаре еще раз звучит важность подражания Учителю и Господу в смирении.

3. *Заключительная часть* краткая и состоит из кропления лиц сестер водой от умывания ног и входа в храм под пение тропаря «К тебе утреннюю милосердому, умывше нози и предочистившеся, тайне причастишася божествене» и Богородична «Избави нас от бед наших мати Христа Бога».

Литургические действия и жесты в рассматриваемой службе по большей части специфичны и носят символический характер:

- введение игуменией за руку кандидатки в монахини в притвор;
- следование за ними сестер со свечами в руках;
- умовение игуменией ног кандидатки;
- кропление лиц сестер водой умовения ног.

Все эти действия и жесты представляют нам сестринскую общину как единое собрание Христовых учениц, открытое для вхождения новой сестры. Старшая в общине — игуменья — вводит кандидатку в притвор за руку, все остальные сестры шествуют следом со свечами, подчеркивая торжественность и значимость происходящего. По образу Христа игуменья подает пример смирения и служения тем, кто младше нее. Все сестры, кропя свои лица водой умовения ног, являют смирение и единство общего пути. Отметим, что в этой службе нет глубоких поклонов и метаний ниц. Если кто и преклоняет колени, то это игуменья и сестры для окропления своих лиц, о кандидатке в монахини ничего подобного не сказано.

Таким образом, Служба умовения ног в славянском чине женского пострига относится к более древней традиции (до латинского завоевания Константинополя), поскольку в ней нет следов влияния мужского чина. Она представляет собой целостное последование, состоящее из приуготовления, основной части и заключения, которое совершается в притворе храма. Яркая особенность службы — умовение ног кандидатки игуменьей по примеру Христа, а также кропление лиц сестер водой умовения ног. Основные темы чтений, молитв и песнопений — духовное и телесное очищение, смирение, готовность служить друг другу. В центре службы — Христос, как Учитель и пример для подражания. Все молитвы звучат от лица сестринской общины, при этом дважды молятся о кандидатке — в прошениях ектеньи и в молитве ектеньи, — называя ее по имени; так в службе воплощается церковность и личностность происходящего.

### **Источники и литература**

1. *Арранц* = Арранц Михаил, иером. Избранные сочинения по литургике. Том 4 : Византийский монашеский постриг. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 307 с.
2. *Афанасьева* = Афанасьева Т. И., Лебер Т. Женский постриг в Древней Руси и на Балканах в XI–XVI вв. // *Slověne : International Journal of Slavic Studies*. 2020. № 1. С. 81–109.

3. *Евхологий* = Евхологий Барберини гр. 336 / Издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова; Редакция русского перевода Е. Велковской. М. : Живовой ; Омск : Голованов, 2011. 512 с.
4. *Желтов* = Желтов Михаил, свящ. Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня: освящение мира, омовение св. престола, общее маслоосвящение, умовение ног. URL: <https://bogoslav.ru/article/398148> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Красносельцев* = Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне неупотребляющихся : Материалы и исслед. по рукоп. Соловец. б-ки. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1889. С. 134–169.
6. *Требник* = Требник сербский, РНБ, собр. А. Ф. Гильфердинга (ф.182), XIII–XIV в.
7. *Молдавчук* = Молдавчук Иоанн, свящ. История формирования чинопоследования пострижения в монашество // Труды Киевской Духовной Академии. 2004. № 1. С. 215–258.
8. *Псалтирь* = Псалтирь с параллельным переводом на русский язык. М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. 512 с.

**Марина Юрьевна Косухина**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **История сугубой ектеньи на синаксарных службах и современная практика**

Статья посвящена выявлению факторов формирования сугубой ектеньи. Задачи включают в себя рассмотрение вопроса о ее происхождении, выявление ее связи с другими элементами богослужения, формирования ее прошений и определение изменений роли. В статье представлен обзор различных позиций литургистов в отношении данных вопросов, а также проведен содержательный и сравнительный анализ формуляров ектеньи. Важное место занимает выявление ее характерных черт, этапов становления, ее связи с великой ектеньей и распространением монашеского богослужения. Основными источниками являются литургико-канонические памятники (8 книга Апостольских постановлений, Завещание Господа и др.), описание схемы процессов в Типиконе Великой церкви, формуляры ектеньи, описанные в работах разных исследователей, а именно в кодексе Гротфератта IX в., из свидетельства Симеона Солунского XV в., формуляра Киевского издания конца XIX в. и в современных вариантах в греческой церкви (Иератиконе) и русской. Теоретическую базу составили труды иер. М. Арранца, архим. Киприана (Керна), протопр. А. Шмемана, М. Скабаллановича, Х. Матеоса и Р. Тафта, проф. Н. Д. Успенского, священ. М. Желтова и прот. С. Правдолюбова.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** сугубая ектеня, великая ектеня, стациональное богослужение, прошения в ектенье.

Сугубая ектеня является одним из видов молитвословий во время церковного богослужения. Она представляет собой древнейший элемент синаксарных служб, упоминание о котором встречается в памятниках IV в. Выделяют 4 основных вида ектеньи: малая, мирная (или Великая), просительная и сугубая. Х. Матеос отмечает, что более верным названием великой ектеньи будет синапта или мирная литания, тогда как сугубую, по его словам, можно называть просто ектенией [*Матеос, Тафт, 51*].

Вопрос происхождения сугубой ектеньи в современной литургической науке не решается однозначно: с одной стороны, ее связывают с преобразованием великой ектеньи, с другой — с практикой стационального богослужения. На связь с синаптой ссылаются в своих исследованиях такая значимая фигура среди литургистов, как М. Н. Скабалланович. Он пришел к выводу о том, что, слабо различаясь, она

...представляет из себя повторение великой ектении (как на литургии Апостольских Постановлений ектения, близкая к нашей великой и положенная пред освящением Даров, повторяется и после них), но с добавлением в начале и конце усиленно-молитвенных и скорбно-покаянных прошений [*Скабалланович*].

Вслед за ним такую же точку зрения выразил архим. Киприан (Керн). Он полагает, что «прилежное моление», как он призывает переводить с греческого языка ектению, «является повторением и дополнением великой ектении» [*Киприан (Керн)*].

При имеющихся сходствах прошений мирной литании и сугубой ектении, которые подтверждают позицию вышеназванных исследователей, существуют и различия между ними. На них указывают Х. Матеос и протопр. А. Шмеман. Первый обращает внимание читателя на богослужебные отличия: «прилежное моление» начинается с особого возгласа «рцем все от всея души и от всего помышления нашего рцем», продолжается прошением с использованием сразу трех глаголов (молимся, услыши, помилуй), а с третьего прошения «кирие элеисон» повторяется трижды [*Матеос, Тафт, 32–33*]. По мнению протопресвитера, «в наши дни различие между двумя ектенями — начальной и завершительной — почти совсем исчезло», и основной критерий их различения лежит в плоскости восприятия молитвы, как общего или частного дела. Согласно его словам, «усердное» моление сосредотачивает внимание на личных и частных нуждах церкви тогда, как «мирная» ектения устремлена к освобождению от замкнутости на своем [*Шмеман. Евхаристия*]. Также можно отметить, что прошения сугубой начинаются с «еще мы молимся», а не с предлога «о».

Несколько иной позиции придерживается Х. Матеос. Он связывает ее возникновение с покаянными процессиями. Она читалась на остановках (станциях) покаянных процессий. Автор отмечает, что, вероятно, постепенно к XI веку она заняла место великой ектении, которая раньше в IV–V веках относилась к литургии и следовала за чтением Писания в храме после отпуста оглашаемых [*Матеос, Тафт, 32–33*].

Еще одну позицию выражает Н. Д. Успенский, рассматривая VIII книгу «Апостольских постановлений» и упоминание Тертуллиана о раннехристианских молениях. Он указывает на наличие одного прототипа двух видов ектении — вечерней молитвы, который носил коленопреклоненный характер.

Вопрос развития ее местоположения ставили в своих работах Х. Матеос и М. Н. Скабалланович. В современном варианте литургии она находится после чтения Евангелия, на вечерне следует так же за чтением Писания, на утрени же — за Великим Славословием. Однако раньше она находилась в других местах.

На Литургии ектеня следовала после чтения Священного Писания со времени совершения стационального богослужения, что подтверждается Типиконом Великой Церкви. Самая простая схема шествия, согласно Типикону Великой Церкви, состоит из следующих элементов: молитва синапты (великая ектения), первая стадия с пением тропаря, промежуточное стояние, ектения, вторая стадия, вход в церковь. А три раза в год местом остановки становился Форум, на котором читалось Священное Писание и вместо «мирной литании» возносили ектению. Таким образом, вероятно, данная практика усердного моления после Евангелия закрепилась как основная после постепенного упразднения крестных ходов и установления совершения входа лишь патриархом [*Матеос, Тафт, 181*].

В меньшей степени ектеня была привязана к чтению Писания на утреннем и вечернем богослужениях. Некоторые источники указывают на чтение усердного

моления после великого славословия [*Желтов, Правдолюбов*]. К тому же, по указанию М. Скабаллановича, существовала практика исключения «усердного моления» из утрени, которая подтверждается «чином» патриарха Филофея и некоторыми грузинскими памятниками [*Скабалланович*]. А во время вечерней молитвы Писание могло и не читаться, а сугубая ектеня располагалась ближе к концу вечерней молитвы и следовала за прокимном [*Успенский*].

Согласно Х. Матеосу, до VIII в. отпуст оглашаемых совершался перед ектеньей, а после стал следовать за ней, что, вероятно, связано с исчезновением разделения между готовящимися к крещению и верными. Ее впервые обнаружили на бывшем месте мирной литании в итало-греческом кодексе Barberini 311 (конец VIII в.) [*Матеос, Тафт, 239, 242*]. Трудно утверждать, что такие элементы, как прокимен и молитва усердного моления, которые раньше были связаны с ектенией, оказали существенное влияние на ее нынешнее место.

Современный чин «усердного моления» содержит в себе 9 прошений, из которых первые 3 носят более общий характер и подчеркивают особое усердие в молитве, а остальные 6 более конкретны и заключают в себе прошения о нуждах церкви.

В становлении современной сугубой ектеньи условно можно выделить 3 этапа:

- 1 этап — в рамках городского богослужения (до VIII в.);
- 2 этап — взаимодействия и обособления от великой ектеньи (с VIII по XV вв.);
- 3 этап — самостоятельный этап формирования сугубой ектеньи (с XV в.).

Первый этап подробно описан в работе иеромонаха М. Арранца, посвященной начальной форме совершения ектеньи. Она легла в основу других ее видов (мирной) и получила собирательное название диаконская. Иеромонах обращает внимание на то, что она читалась после отпуста оглашенных и не была связана с сугубой. Как мы выяснили раньше, усердное моление совершалось в этот период на остановках в ходе процессий.

В указанный период сформировались основные характерные черты ектеньи: частный, покаянный характер, обращение к милости Божьей, участие народа, молитва о лицах.

Автором также отмечается практика активного участия народа в богослужении через ответ священнику «кирие элейсон» [*Арранц*]. Кроме того, согласно заметке Сирийца Гавриила Катрая, в VII веке на территории Халдейской церкви молитва церкви делилась на 2 части: первая — община участвует через ответ «тому, кто стоит посередине и молится вместо них», вторая — обращение к Богу с другими прошениями. По его свидетельству, «после этого прошения прибавляем провозглашение (“карозута”), которое состоит из других прошений... так как священнический чин в Церкви имеет обязанность молиться обо всех».

В источниках V–VII вв. в чине литургии отсутствует «сугубая ектеня», но зато имеются диптихи, т. е. списки живых и мертвых для молитвы о них. Вероятно, они повлияли на формирование ектении, как прошения о лицах [*Арранц*].



С первым упоминанием ектении «Рцем вси» в кодексе Барберинни VIII века можно говорить о следующем этапе, связанном с взаимовлиянием двух видов молений, который продолжался вплоть до XV века. Развитие содержания прошений в этот период подробно рассматривали Х. Матеос и М. Скабалланович. Они зафиксировали наличие элементов мирной литании в прошениях сугубой. Например, в евхологии XII в. (Кодекс Coislin gr. 213) первые 4 прошения являются особенными, а следующие 5 повторяют великую [Матеос, Тафт, 234]. В усердном молении на данном этапе выделилось две части: постоянная с обращением дьякона к Богу в первых 3–4 строках и просительная, состоящая в основном из строк литании.

Примерно с XV в. во второй части закрепились прошения, отличающие ее от великой. По словам М. Скабаллановича, в ней можно выделить две части, различающиеся по степени изменчивости:

С XV в. в Служебниках как греческих, так и славянских устанавливается приблизительно нынешний состав сугубой ектении и нынешний порядок прошений на ней, по крайней мере для первых 4 прошений; остальные прошения тоже все появляются с этого времени, но с большими колебаниями в их числе, порядке и иногда в тексте [Скабалланович].

Период синтеза с мирной литанией не мог не оказать серьезного влияния на становление современного вида ектении. Характер, число и состав прошение менялся в рамках тенденции сокращения и обособления от мирной литании. Можно проследить также тенденции снижения покаянного характера молитвы, снижения в ней упоминаний о милости Божьей, формализации частных прошений и усиления значимости упоминания конкретных лиц в молитве.

По мере обособления вторая часть прошений могла отличаться в зависимости от местных традиций: «число и содержание их [прошений] может варьироваться в зависимости от поместной Церкви» [Матеос, Тафт, 30]. Прощения могли отражать культурно-политические особенности поместной церкви. Например, они могли свидетельствовать об определенном характере взаимоотношений духовной и светской власти. Эту связь проиллюстрировал Х. Матеос, сравнив строки ектении в Иератиконе (греческий Служебник) и в формуляре киевской печати конца XIX века. В первом начальные три прошения возносятся о священнослужителях тогда, как русское последование первые строки отводит царской семье [Матеос, Тафт, 233].

Если обращаться к сравнительному исследованию содержания разных формуляров Х. Матеоса и описанию древних последований М. Скабаллановича, то, несмотря на наблюдаемое разнообразие прошений, можно выделить ряд тем, которые в той или иной степени были типичны для различных традиций и регионов:

- о светской власти;
- о клире (о духовных властях, о священниках и диаконах);
- об остальных верующих (о почивших, благотворителях и труждающихся для церкви, о нуждающихся и ожидающих чего-то);

- другие прошения (о святом граде, стране, армии и др.).

Таким образом, деление ектеньи на две части восходит еще ко времени параллельного периода существования двух ектений — практике совершения диаконской ектении. Первая часть, состоящая из трех строк, установилась уже к периоду взаимовлияния ее и синапты к VIII–IX вв. и отличала ее от последней. Прощения второй части связаны с разным временем установления и с разными территориями возникновения.

Формирование каждого прошения современной ектении происходило в рамках 2 и 3 этапов развития. Мы пришли к заключению, что многие из них восходят корнями ко второму этапу, кроме прошения об усопших, возникшего, вероятно, из практики чтения диптихов или, наоборот, позднего добавления, но обрели окончательный вид после XV в.

Было отмечено снижение степени участия народа в совершении ектении, а также степени ее открытости для добавления новых прошений, как результат влияния монашеского богослужения. Это выразилось в пренебрежении к ектении как важному элементу богослужения, снижении открытости для добавления новых прошений в моление, их фиксации, снижении степени участия народа.

В настоящее время мнения литургистов и священников в отношении необходимой степени ее открытости и участия народа в ее совершении различаются. Одни полагают, что не должно быть свободного добавления прошений и поощряют пение аккламации «Господи, помилуй» профессиональным хором. Есть также практика более полного участия народа через пение и возможность добавления прошений в Преображенском братстве. Однако, учитывая проведенный анализ, нам представляется важным путем просвещения возвращать ей изначальный смысл и роль, допуская возможность более активного участия в ней народа и дополнения ее частными прошениями.

## Литература

1. *Матеос, Тафт* = Матеос Х., Тафт Р. Ф. Развитие Византийской литургии. М., 2009. 123 с.
2. *Матеос* = Матеос Х. Служение Слова в византийской литургии : Исторический очерк / Пер. с франц. яз. С. Голованова. Омск : Издатель С. Голованов, 2010 г. 352 с.
3. *Тафт* = Тафт Р. Ф., архим. Статьи / Пер. с англ. С. В. Голованова. Т. 1 : Литургия. Омск : Голованов, 2010. С. 220–277.

## Публикации в интернете

1. *Арранц* = Арранц Михаил, иером. Евхаристия Востока и Запада. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogosluzhenie/evharistija-vostoka-i-zapada/](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/evharistija-vostoka-i-zapada/) (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Евхаристия. URL: <http://www.biblioclub.ru/book/74440/> (дата обращения: 01.02.2021).

3. *Скабалланович* = Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Skaballanovich/tolkovuj-tipikon/16\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/tolkovuj-tipikon/16_1) (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Желтов, Правдолюбов* = Желтов Михаил, свящ., и Правдолюбов Сергей, прот. Богослужение Русской церкви в X–XX вв. URL: <https://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1132> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Успенский* = Успенский Н. Д., проф. Вечерня. Всенощное бдение. Литургия. Анафора : Статьи. URL: <https://predanie.ru/book/129815-vechernya-vsenoschnoe-bdenie-liturgiya-anafora-stati> (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Шмеман. Евхаристия* = Шмеман Александр, протопр. Евхаристия. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/evharistija-tainstvo-tsarstva/5](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/evharistija-tainstvo-tsarstva/5) (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Шмеман. Введение* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/vvedenie-v-liturgicheskoe-bogoslovie/#0\\_14](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/vvedenie-v-liturgicheskoe-bogoslovie/#0_14) (дата обращения: 01.02.2021).

**Ольга Николаевна Севостьянова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Сугубая ектеня в синаксарных богослужениях Русской и Элладской православных церквей: история и современная практика**

Статья описывает историю формирования сугубой ектении на синаксарных богослужениях. В тексте рассматривается последование сугубой ектении, структура прошений, молитвы и аккламации «Господи, помилуй». Анализируется ее место и этапы развития в литургии оглашаемых, вечерне и утрене. Также проводится сравнение современной практики совершения сугубой ектении в богослужениях Элладской и Русской православных церквей.

ключевые слова: Сугубая ектеня, Великая ектеня, синаксарное богослужение, Утренья, Литургия, Вечерня, Элладская церковь.

Ектеня является древним элементом богослужения, позволяющим существенно участвовать народу Божьему в молитве Церкви. Профессор М. Н. Скабалланович в Толковом Типиконе пишет:

Ектеня — молитва совершенно особого характера. Она рассчитана на возможно меньшее утомление внимания, на постоянное возбуждение его [Скабалланович].

Слово *ектении* происходит от греческого прилагательного *ἐκτενής* и имеет такие значения, как «пылкий, прилежный, настойчивый, истовый, усердный» [Маттеос, 230]. Происхождение сугубой ектении древнее, однако с течением веков ее вид менялся. Изначальная история появления сугубой ектении связана со стациональным богослужением Константинополя V–VI веков. Она представляла из себя моления на остановках в покаянных процессах (крестных ходах) и читалась в наиболее торжественных случаях сразу после чтения Евангелия на Форуме.

Сугубая ектеня положена на всех богослужениях, где есть великая ектеня: на литургии, вечерне и утрене, с некоторыми различиями в них. Это молитва о верных лицах, как и определяет ее содержание св. Симеон Солунский: «о верных царях, о местном иерархе, о предстоятеле монастыря, о попечителях храма, о предстоящих православных и повсюду верных» [Скабалланович].

Все ектении имеют одинаковую структуру: они построены в форме диалога. На возгласия дьякона или священника, которые приглашают народ к молитве, предполагается ответ «Господи, помилуй» или «Поддай, Господи». Традиционно каждое молитвенное прошение ектении сопровождается крестным знаменем и поясным поклоном. Священник в алтаре читает про себя тайно молитву прилежного моления, а ее конец — возглас, произносит громко. Народ отвечает «Аминь». Чаше прошения произносятся дьяконом на амвоне, поэтому ектеня в древних памятниках богослужения называлась *та διακονικά*, т. е. дьяконства.

Иоанн Златоуст вносит такое замечание: «Усердно помолимся — относится не к священникам только, но и к народу» [Энциклопедия, 877], чем доказывает, что ектения является общим делом всех и каждого из присутствующих в храме.

Сугубая ектения имеет характерные только для нее особенности, о чем пишет Хуан Матеос, разбирая древнее византийское богослужение.

Ее первый возглас: «Рцем вси от всея души и от всего помышления нашего рцем» [Матеос, Тафт, 30]. Глагол *рцем* — возгласим — повторяется дважды, так как в древних рукописях зафиксированы две части этого прошения. Вначале дьякон учил людей, как нужно отвечать: «Рцем вси: Господи, помилуй», а далее продолжал: «От всея души и от всего помышления нашего рцем». Народ отвечает: «Господи, помилуй».

Следующее возглашение дьякона оправдывает название этой ектении: «Господи Вседержителю, Боже отец наших, молим Ти ся, услыши и помилуй» — это прямое обращение к Богу с использованием трех усиливающих моление глаголов: молимся, услыши и помилуй. Епископ Виссарион (Нечаев) разъясняет, что это прошение взято из молитвы Манассии, царя Иудейского. В плену у ассирийского царя он принес раскаяние о своей прежней идолопоклоннической жизни, и первые слова молитвы были: «Господи Вседержителю Боже отец наших (2 Пар 20:6)» [Виссарион (Нечаев), 244].

Далее дьякон молится: «Помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей, молим Ти ся, услыши и помилуй». С этого прошения ответ молящихся состоит из трех повторений аккламации «Господи, помилуй», и это особенная характеристика сугубой ектении, которая сегодня сохранилась у славян и румын. Само прошение заимствовано из покаянного псалма 50: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей»<sup>110</sup>, написанного царем Давидом в раскаяние о своих грехах.

Отсюда можно увидеть еще два повода для названия ектении сугубой. По мнению Х. Матеоса, название этой литании *ἐκτενής* относится именно «к повторению «Господи, помилуй», следующим за окончательным взыванием к милосердию Господню: «Помилуй нас, Боже».

Из древних документов XI–XII вв. известно, что это прошение было последним, а другие прошения, которые сейчас исчезли, чередовались между ней и первой молитвой «Господи Вседержителю». Они могли касаться жизни города, погоды, обстоятельств, особенно имеющих покаянный оттенок и т. д. Также после этого прошения люди пели «Господи, помилуй» даже не три, а девять или двенадцать раз, воздев руки. Во время этого пения, молитва, которая читалась священником тихим голосом, также продолжала тему милости и просила внять настойчивым мольбам, возносимым в этот момент.

В конце молитвы епископ обращался к людям с троекратным благословением, а повернувшись к престолу произносил: «Яко милостив и человеколюбец Бог еси», тем самым выражая доверие Богу и основание того, что мы можем надеяться на

<sup>110</sup> Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : РБО, 2005. С. 310.

исполнение наших молитв. В сегодняшней практике молитва священником читается во время этого же прошения, а ее окончание (возглас) в самом конце ектении.

Последующий композиционный строй прошений меняется, что является отличием сугубой ектении от других. Возгласы дьякона начинаются с «Еще молимся», их формуляр бывает разным в зависимости от местной традиции. Даже древние ектении содержат разные прошения. Но всегда в них можно увидеть общее. Они обращены в молитве за храм, патриарха и духовенство, епископа, священников, дьяконов, монахов, императорскую семью, жителей местности, основателей, упокоившихся, благотворителей и т. д. Особенно усердно происходит молитва о царе, о его нуждах: о силе власти, о победе, о долголетьи, об успехе, о мире, здравии, спасении, о царице и доме их. Также о духовной власти, о войске, об усопших основателях обители и других похороненных, а после этого — о всех здесь живущих, о всех их нуждах.

Постепенно, сужая молитвенный фокус до ближайших участников богослужения, молятся «о плодоносящих и добродетельных во святем и всечестнем храме сем» [Виссарион (Нечаев), 246] — это древнее прошение о тех, кто снабжают храм всем необходимым для богослужения.

Потом вспоминают благотворителей, украшающих, трудящихся, поющих и предстоящих людях, молитву завершают словами: «ожидающая от Тебе великия и богатыя милости» — прошения сугубой ектении возвращаются к своему началу и выражают всю суть своего содержания [Виссарион (Нечаев), 246], к теме милости и человеколюбия.

По мнению протопресвитера Александра Шмемана, сугубая ектения является «открытым» [Шмеман, 310] элементом богослужения, куда могут вноситься разного рода прошения в связи с обстоятельствами жизни. После совершения великой ектении, где в прошениях молящиеся призываются оставить все попечения о себе и о личном, совершая общую молитву Церкви, церковное собрание осуществляет молитву о частных нуждах человека. Протопр. Александр Шмеман пишет о различии «общего и личного» [Шмеман, 310] в богослужении, когда ряд элементов службы направлен либо на личные, человеческие нужды, либо выражает личный вклад человека в общее дело молитвы. Причем личное не синонимично частному, оно включено в общее дело Церкви. «Если в начале службы все частное как бы умирает в целом, здесь — вся молитвенная сила Церкви, вся ее любовь сосредотачивается вот на этом человеке, вот на этой нужде» [Шмеман, 311]. Это подтверждает антиномию христианства, когда оно одновременно направлено на весь мир, на все человечество, и с такой же силой на каждую отдельную и неповторимую личность.

Поэтому после прошения о прежде почивших, по требованию обстоятельств, к сугубой ектенье могут добавляться особые прошения, например, поминовение о здравии, а также чтение особых молитв после сугубой ектении по просьбе прихожан. Тогда дьякон произносит: «Господу помолимся», народ или хор отвечает:

«Господи, помилуй», и священник читает молитву, например, о болящем, о рождающей женщине, о наступлении мира и т. д.

Если сравнить последование сугубой ектении на литургии с ектениями на вечерне и утрени, то видны некоторые отличия. На вечерне состав ектении был схож с литургийным. М. Н. Скабалланович считает, что это подтверждается отсутствием в чине вечерни текста ектении во многих рукописях, а если они присутствуют, то полностью совпадают. Вероятно, что до XII века на вечерне полагалась такая же сугубая ектения, что и на литургии.

В первых печатных греческих изданиях были такие прошения: об оставлении грехов и укреплении христоролюбиваго воинства; о священниках, священномонасах и всем священном и монашеском чине; а в прошении о создателях нет упоминания всех православных христиан. Позже прошения о царях, воинстве и священниках были исключены.

С XVI века ектения на вечерне отличалась большим объемом, чем на литургии, и завершалась прошением о царе.

Сугубая ектения на будничной утрени совпадает с такой же ектенией на подобной вечерне. Но на праздничной утрени сразу после сугубой ектении следует просительная, объединяясь в одно целое моление. Это привело к сокращению первых двух прошений сугубой ектении. По смыслу прошения этой ектении дополняют просительную, испрашивая у Бога всё, что нужно лицам, о которых молится сугубая.

Но в году есть исключение, когда в конце утрени положен блок библейских чтений. Это паремия, Апостол и Евангелие в Великую Субботу. Единственный раз сугубая ектения начинается с полного ее формуляра, как на литургии.

Важно подчеркнуть вектор молитвенных прошений: вначале создается внутренний душевный молитвенный настрой, испрашивается Божья милость, слышен покаянный мотив прошений, развивающийся в просьбах о людях высшей иерархии до конкретных предстоящих на данном богослужении лиц и их нужд. В молитве и возгласе священника завершается тема испрашивания Божьего милосердия и доверия Ему.

Сравнивая современную практику совершения сугубой ектении в Русской православной церкви с Элладской, можно сразу отметить основное различие. В приходской практике греки совершают вечерню вечером, накануне воскресных и праздничных дней, а на следующий день начинают богослужение утрени, переходя к литургии после Великого славословия, опуская часы [Печатнов, 141]. В русских православных храмах вечером совершают всенощное бдение — торжественная храмовая служба, объединяющая в себе службы Великой вечерни (иногда Великого повечерия), утрени и первого часа. А на следующий день перед литургией читаются часы. В связи с этим отличается чин богослужений и место сугубой ектении в них.

В русской церкви каждая синаксарная служба содержит сугубую ектению на своем положенном месте. На литургии в греческой приходской практике эта ектения часто опускается. Хотя она существует во всех изданиях Иератикона и упоминается действующим Типиконом Великой Церкви. Это распространяется также на молитвы об оглашаемых и иногда на две ектении верных. После чтения Евангелия звучит возглас: «Яко да под державою Твоею...» [Печатнов, 141] и начинается Херувимская песнь. Практика полного опущения этой части литургии отражена в старых и в современных богослужебных календарях Элладской Церкви. Например, в уставе-схеме Божественной литургии в «Календаре» за 1950 год написано: «Трисвятое — Апостол — Евангелие — Херувимская», а в «Диптихе Элладской Церкви» за 2001 год: «Трисвятое, Апостол, Евангелие, Херувимская» [Печатнов, 141]. Эти издания служат практическим руководством к совершению богослужения на греческих приходах и в большинстве монастырей. Лишь в немногих храмах часть литургии от «Рцем вси...» до «Яко да под державою Твоею...» присутствует полностью.

По мнению В. В. Печатнова, эта часть литургии начала опускаться в конце XIX — начале XX в., причиной чего является ряд факторов. В связи с вышеописанной особенностью устройства богослужения суточного круга в Элладской церкви о совершении литургии вместе с утреней отмечают ее чрезмерную продолжительность. Служба состоит из утрени с предшествующей ей полунощницы, первого, третьего и шестого часа, и Божественной литургии. Для ускорения богослужения сокращали часы и большую часть полунощницы, позже выпускали части самой литургии. Сугубая ектения стала самой подходящей для этой цели, потому что в конце утрени есть та же ектения, только без первых двух прошений.

В. В. Печатнов ссылается на мнение проф. Иоанна Фундулиса, который утверждает, что некоторое время произносились обе ектении. Затем ектению утрени священник или дьякон произносили тайно в алтаре, а ектения литургии опускалась. Причиной этого он видит рационалистическое понимание богослужения. Уже с XVIII века и в течение всего XIX века устав Церкви подвергался критике со стороны прогрессистов, осуждающих длительность богослужений и изнурительность постов. Идеи Просвещения, господствовавшие среди интеллигенции того времени, призывали эффективно отвечать на нужды современного человека. Это мировоззрение оказало влияние на школы и университеты Греции, когда богословское образование оторвалось от Предания церкви и ее богослужебной жизни. Поэтому части литургии, начиная с сугубой ектении, определили анахроническими и ненужными элементами.

Также И. Фундулис добавляет два фактора, усугубившие сложившуюся ситуацию. Это многоголосное пение, введенное под немецким влиянием в середине XIX века и удержавшееся в Греции до 30-х годов XX века, которое занимало значительную часть времени для исполнения. Второе — это «склонность к спешке» [Печатнов, 145] у многих священнослужителей, многозадачность их жизни, что не



позволяет служить долго. При соединении этих причин с рационалистическим пониманием богослужения, сокращения в службах неизбежны.

Когда в греческой практике сугубая ектения совершается, то она имеет несущественное структурное отличие. Греческая ектения и русская отличаются пением аккламации «Господи, помилуй»: в Элладской церкви эта формула повторяется трижды на каждое прошение кроме последнего, где поется единожды. В русском Служебнике на первые два прошения хор поет однажды «Господи, помилуй», а все остальные трижды.

О современном содержании сугубой ектении в практике русской церкви можно сказать следующее. К концу XX века понимание открытости и объединяющего начала сугубой ектении сильно ослабло, чем объясняется популярность частных треб — церковных богослужений, совершаемых священником по просьбе одного или нескольких верующих, таких как крещение, панихида, венчание и другие. Но, по мнению екатеринбургского священника Дмитрия Ваулина в этой теме за последние 20 лет произошли существенные изменения:

Если в 1990-е годы сугубая ектения представляла собой уставную практику, никаким образом не связанную с реальными нуждами людей, то в начале 2000-х гг. стало больше осознанного отношения к молитве, и традиционные молебны, которые обычно совершались по требованию людей, стали трансформироваться в прошения сугубой ектении. Ведь чаще всего люди не участвовали в этих молебнах, потому что они служились в удобное для священнослужителей время. Людей акцентировали на присутствие и совместное служение литургии. Теперь прошения исполняются на сугубой ектении, выражая потребности людей, пришедших на данную литургию, и они разделяются с полнотой церковной общины, которая собирается в данном месте и в данное время<sup>111</sup>.

Регулятором введения разных прошений является правящий архиерей, но так как эта практика стала распространенной и осмысленной, то она может осуществляться и по запросу священнослужителей. Например, открытость сугубой ектении подтверждается введением особых прошений — о мирных отношениях между странами (с Украиной, с Сирией), о спасении от бедствий (пандемия 2020 года), о болящих, о рождающих женщинах, о путешествующих и так далее. Хотя архимандрит Киприан (Керн) особо подчеркивает, что прошения эти должны быть взяты из книги молебных пений или одобрены высшей церковной властью, чтобы избежать проявления «свободного литургического творчества и отягчения текста чрезмерными прошениями» [*Киприан (Керн), 158*]. Такая молитва способна превратить церковное собрание, общину христиан в Церковь с большой буквы, за нее отвечают не только священник и дьякон, а каждый отдельный член Церкви и все одновременно.

---

<sup>111</sup> Интервью Севостьяновой О. Н. со священником Екатеринбургской епархии Дмитрием Ваулиным от 25 июля 2020 г.

Итак, современная практика в Элладской церкви свидетельствует об опускании сугубой ектении на литургии с целью укоротить службу, совершая ее только на утрене и вечерне. Данная практика осознается как неверная, и имеются рекомендации Священного Синода по ее исправлению. В Русской церкви сугубая ектения совершается во всех службах на своих местах и имеет возможность пополняться необходимыми прошениями для конкретного церковного собрания.

### Литература

1. *Михаил (Арранц)* = Михаил (Арранц), иером. Евхаристия Востока и Запада. М., 1999. 50 с.
2. *Василий (Кривошеин)* = Василий (Кривошеин), архиеп. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение // Василий (Кривошеин), архиеп. Богослужебные особенности / Сост., автор биограф. вступ. дьякон Александр Мусин. Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. 752 с.
3. *Виссарион (Нечаев)* = Виссарион (Нечаев), еп. Объяснение Божественной Литургии. М. : ДАРЪ, 2005. 432 с.
4. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 336 с.
5. *Краснопёров* = Краснопёров Дионисий, свящ. К вопросу об истории формирования структуры Великой вечерни // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: Сборник статей / Под ред. А. В. Ворохобова. Вып. I. Н. Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2019. С. 71–83.
6. *Матеос, Тафт* = Матеос Х, Тафт Р. Ф. Развитие византийской литургии. М. : Quo Vadis, 2009. 128 с.
7. *Матеос* = Матеос Х. Служение слова в византийской литургии: Исторический очерк / Пер. с фр. С. Голованова. Омск : Издатель С. Голованов, 2010. Т. 1. 352 с.
8. *Печатнов* = Печатнов В. В. Божественная литургия в России и в Греции. Сравнительное изучение современного чина. М. : Паломник, 2008. 366 с.
9. *Скабалланович* = Скабалланович М.Н. Толковый типикон. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Skaballanovich/tolkovyy-tipikon/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/tolkovyy-tipikon/) (дата обращения: 01.02.2021).
10. *Тафт* = Тафт Р. Ф. Византийский обряд. СПб. : Алетейя, 2000. 160 с.
11. *Шмеман* = Шмеман А., протопр. Евхаристия: таинство Царства. М. : Паломник, 2006. 310 с.
12. *Энциклопедия* = Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь / Под ред. проф. А. П. Лопухина: В 12 т. Т. 5 (Донская епархия-Ифика). Петроград : Т-во А. П. Лопухина, 1900–1911.

**Юлия-Гульнара Зангирова Халитова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **История службы Всем русским святым**

Статья посвящена рассмотрению истоков службы Всем русским святым и особенностям ее гимнографии. С середины XVI в. до настоящего времени известны три извода службы: инока Григория Суздальского (XVI), иеромонаха Сергия (Шелонина) (XVII), свт. Афанасия (Сахарова) (XX). Время создания служб приходится на периоды подъема русского национального и духовного самосознания и активной канонизаторской деятельности (Макарьевские соборы 1547 и 1549 гг., Поместный собор 1917–1918 гг.). Все они восходят к Службе преподобным отцам в субботу сыропустную, и являются этапами гимнографического оформления «собора» всех русских святых. Каждый из авторов решает задачу поминовения увеличивающегося числа имен русских святых и расширения списка чинов святости.

ключевые слова: служба Всем русским святым, свт. Афанасий (Сахаров), Григорий Суздальский, Сергий (Шелонин), русские святые.

История службы Всем русским святым начинается с середины XVI в. В своей основе она восходит к византийским корням. На Руси, а затем в России интерес к вопросам святости во многом совпадает с периодами подъема русского национально-го и духовного самосознания.

Важной чертой персонификации русской святости является ее всецерковный и всенародный объединяющий потенциал, выразивший себя в самые трудные периоды междоусобиц и нашествий в «сохранении традиционного восприятия святых как общности, собора» [Семенов-Басин 2008, 147].

Известны три извода службы: инока Григория Суздальского (XVI), иеромонаха Сергия (Шелонина) (XVII), совместный труд проф. СПб университета Б. А. Тураева и свт. Афанасия (Сахарова), впоследствии епископа Ковровского. Все они восходят к общему литературному образцу — «Службе преподобным отцам в субботу сыропустную», а входящий в ее состав Канон написан всеми тремя авторами по образцу Канона Федора Студита.

Еще с домонгольского периода известны произведения, прославляющие «собор» русских святых, например, «Слово в память святых отцов, в субботу сыропустную» неизвестного автора, где упоминается несколько русских святых [Панченко, 468]. В 1579 г. сын царя Ивана Грозного царевич Иоанн, создав новую редакцию «Жития Антония Сийского», сопроводил ее «Похвалой» сийскому чудотворцу и всем преподобным отцам, «иже в Росийстем острове просиявшим» [Панченко, 467]. Но в периоды подъема русского национального и духовного самосознания и активной канонизаторской деятельности (Макарьевские соборы 1547 и 1549 гг., Поместный собор 1917–1918 гг.) создавались более торжественные и сложные литургические формы [Панченко, 467].

Первая служба «Всем святым новым чудотворцам русским» составлена Григорием, иноком Спасо-Евфимиева монастыря (Суздаль). Она приурочена к канонизации 39 русских святых на Московских Макарьевских соборах 1547 и 1549 гг. и установлению праздника Всем русским святым. Днем празднования стало 17 июля (ст. стиль) — рядом с памятью равноапостольного князя Владимира, начальника русской святости (15 июля по ст. стилю) [*Спасский, 50*].

Служба и. Григория в части композиции следует своему литературному образцу Службе преподобным отцам в субботу сыропустную. Канон суздальского книжника в отличие от Канона Федора Студита (литературного образца) посвящен не только преподобным и святителям, но и другим чинам святости, включая юродивых и благоверных князей и святых жен. Отметим мнение исследователя русской книжности О. В. Панченко, что труд был написан иноком Григорием еще до завершения канонизации русских святых в период деятельности Московского Митрополита Макария, именно поэтому ему было известно сравнительно небольшое число русских подвижников (63) [*Панченко, 467*].

В последующие века меняется дата празднования. После XVII в. празднование сохраняется только у старообрядцев. С конца XVIII в. служба издавалась старообрядческими типографиями в Гродно в 1786 г., 1789 г. и в Супрасле в 1786 г., 1787 г.; затем у единоверцев в начале XX в.

В конце 1640-х годов «Канон всем святым, иже в Велицей Росии в посте просиявшим» создает Сергей (Шелонин), иеромонах Спасо-Преображенского Соловецкого монастыря. Для его эпохи характерно утверждение в русском общественно-религиозном сознании идеи равного «достоинства» святых «своея Русския земли» с великими подвижниками древности. Прямых следов влияния канона Григория Суздальского на канон Сергея (Шелонина) исследователями не выявлено. Канон являет один из этапов гимнографического оформления «собора» всех русских святых. Сохранился в рукописях, в печатное «Описание рукописей Соловецкого монастыря» не вошел.

Восстановление праздника Всем русским святым произошло на Великом Московском Поместном соборе 1917–1918 гг. при следующих обстоятельствах: со времен реформы патриарха Никона и до царствования Александра III в России было всего несколько канонизаций. В годы правления Николая II состоялось семь общероссийских канонизаций. В 1901 г. Сергей Спасский, архиеп. Владимирский инициировал указ императора и святейшего Синода, по которому все епископы должны были предоставить имена святых, чтимых в епархиях. В результате в качестве официального документа Церкви был составлен и издан «Верный месяцеслов всех русских святых» (1903).

В 1918 г. в заседании Поместного Московского собора предложение о восстановлении праздника внес Б. А. Тураев, проф. Санкт-Петербургского университета. Основные аргументы: 1) многие русские святые еще не прославлены, но почитаются народом... 2) этого требуют начавшиеся гонения; 3) праздник «будет малым

напоминанием о великой единой России и Российской Церкви, созданной подвижниками ее святых. Собором было принято решение о восстановлении праздника Всем русским святым и совершении празднования в первое воскресенье Петровского поста. В подготовке доклада и дальнейшей работе по составлению службы активно участвовал будущий свт. Афанасий (Сахаров).

При составлении службы праздника часть была позаимствована из текстов Григория Суздальского (особенно то, что было позаимствовано автором из литературного образца — службы преподобным отцам недели сыропустной), остальное составили заново, частично сложив новые песнопения (Тураев), частично выбрав лучшее и характерное из существующих служб Русским святым (Сахаров) [*Косик*, 398–399]. Впервые Служба была напечатана отдельной брошюрой гражданским шрифтом в «случайно найденной типографии» в Москве в 1918 г. Впервые служилась в 1919 г. в Петрограде в «временном наемном помещении первого храма во имя Всех Русских святых» (Тураев). Далее неоднократно — в заключении в тюрьмах и лагерях (Сахаров) [*Косик*, 400].

Идея службы и самого праздника еще неоднократно выверялась и дополнялась. Со временем выяснилась желательность второго дня празднования всем Русскими святым в течение церковного года и необходимость дополнить службу так, чтобы ее можно было совершать не только в воскресный день. Для полноты празднования и поминовения «всех достойных сынов Святой Руси и России» [*Косик*, 402–404] может быть назначено празднование в течение трех дней.

Традиционным методом древнерусских авторов было «сочинительство “по образцам”», когда, используя канонический текст, писатель создавал собственное произведение. Григорий Суздальский, Сергей (Шелонин) и свт. Афанасий к этому методу также обращаются. Во всех четырех канонах имена святых композиционно организованы по чинам святости. Службы русских авторов включают большее число чинов святости, в них, наряду с чинами преподобных, святителей, священномучеников и священноисповедников, включены чины благоверных князей и княгинь, юродивых (блаженных), мучеников, святых жен.

Святые, принадлежащие к одному чину святости, объединены в небольшие «соборы» в соответствии с принадлежностью к одному духовному центру (киевопечерские, новгородские, соловецкие, калужские и т. д.). Видна определенная динамика: у Григория Суздальского подобные «соборы» только начинают оформляться, у Сергея (Шелонина) и свт. Афанасия они уже ясно сформированы. Это связано с накоплением духовного опыта и осмыслением святости.

В отличие от канона прп. Федора Студита каноны русских авторов включают в себя более всего имен преподобных по сравнению с другими чинами святости. До середины XX в. (до момента написания последней из Служб) в русских святцах в отношении к Византийским было меньшее число мучеников и исповедников веры, а имена преподобных составляли более 3/5 общего числа всех святых; имен святителей — около 70; также достаточно большое число имен благоверных князей.

Особое отличие составляют юродивые (блаженные), их число в XX в. достигло 20 [*Игнатия, 53*].

С точки зрения «статистических данных», канон Григория Суздальского упоминает 63 имени русских святых. У Сергия (Шелонина) — 160. В службе Афанасия (Сахарова) — 389 имен, канонизированных на момент написания Службы, русских и вселенских святых, причем в самом Каноне упоминается 160 имен, а полный список прочитывается во время главопреклонной молитвы «Владыко многоименитиве» на Литии. Как пишет автор, чтобы не было для «большинства богомольцев утомительно и сухо» [*Косик, 407*], приводится два варианта литийной молитвы: пространная, в которой помещаются имена многих святых вселенских, особенно почитаемых русским народом, и 389 канонизированных русских святых, и более краткая, в которой помещаются только русские святые [*Косик, 407*].

Особое место в текстах канонов русских авторов занимает «собор» юродивых (блаженных). Григорий Суздальский воспевае юродивого Николая в песне 5 (тр. 5), Максима и Василия блаженных Московских и Исидора Ростовского в песне 5 (тр. 6). У Сергия (Шелонина) в песне 6 тр. 5 ряд имен увеличивается: Василий Блаженный, Максим Московский, Прокопий и Иоанн Устюжские, Исидор Твердислов, Никола Кочанов. У свт. Афанасия список становится более обобщенным: «Василие, Максиме и Иоанне Московстии и вси Христа ради юродивии Российстии...» (песнь 4, тр. 6).

У всех трех авторов особо подчеркнуто значение преподобного Сергия Радонежского. В канонах Григория Суздальского и свт. Афанасия вспоминается не только он сам, но и его ученики. Григорий С. в песне 5 (тр. 6) называет прп. Павла Обнорского и Стефана Махрищского, свт. Афанасий в песне 4 вспоминает самого прп. Сергия (тр. 4), а немного ниже «...преподобнаго Никона, послушания рачителя, с нимже... Михея, Савву и Дионисия, Стефана, Андроника и Савву и вся преподобныя ученики и собеседники великаго Сергия, их же молитвами сынове российстии спасаются...» (тр. 5).

Канон Сергия (Шелонина) включает имена подвижников благочестия и русских святых, которые на момент создания канона еще не были канонизированы, например, в песне 8, тр. 5 названы митрополиты московские Филипп (Колычев), Геронтий, Даниил, Макарий и Афанасий и архиепископы новгородские Геннадий, Аркадий и Александр, в песне 9, тр. 4 патриарх Гермоген [*Панченко, 465*]. В каноне Григория Суздальского (песнь 9, тр. 4) упоминаются «праведнии неименовани». Возможно, в этом была выражена некоторая «канонизаторская программа» их иерархов, связанная с прославлением новых святых [*Панченко, 469*]. У Афанасия (Сахарова) в песне 9, тр. 6 мы также находим подобное обращение: «О величии сродницы наши, именованнии и безыменнии, явленнии и неявленнии, Небеснаго Сиона достигшии и славу многу от Бога приимшии...» [*Косик, 518*].

В 9-й песне, тр. 5 Канона свт. Афанасия есть упоминание о «твердости и мужестве полка мучеников Христовых, в Китае за Христа убиенных» [*Косик*, 519] в самом начале XX в.

Отметим еще одну особенность службы свт. Афанасия: с 4-й по 9-ю песнь канона в богородичном он включает обращение к такой характерной русской святыне, как Богородичный образ: в 4-й песне — к образу Богородицы Иверской; в 5-й — к образу Знамени Новгородского; в 6-й — к образу Богородицы Тихвинской; в 7-й — к образу Богородицы Владимирской; в 8-й — к образу Богородицы Казанской; в 9-й — к образу Покрова Пресвятой Богородицы. Образ Богородицы в России всегда считался образом Церкви, поэтому такое обращение углубляет богословское значение Службы.

Итак, в канонах Григория Суздальского, Сергия (Шелонина) и Афанасия (Сахарова) используются принципы композиции, с одной стороны, схожие, с другой, отличные по отношению к их литературному образцу (канону Феодора Студита). Службы более поздних авторов включают большее число чинов святости и большее число имен святых, которые могут быть помещены в отдельную молитву. «Распределяя» чины святых внутри канона, русские авторы не везде следуют литературному образцу. Все каноны в той или иной степени имеют тенденцию к развитию, в их тексте можно уловить идеи «канонизаторской программы» их времени.

В рассматриваемых образцах заметна тенденция к расширению структуры службы: появляются новые элементы, некоторые традиционные элементы приобретают вариативность. В службе свт. Афанасия (Сахарова) в большей степени раскрыта возможность воспоминания большого сонма святых. Службы могут являться этапами оформления «собора» всех русских святых и формирования богослужбной традиции праздника Всем русским святым.

Благодаря тому, что в святцах Русской церкви появляются новые имена, происходит осмысление содержания их подвига; стихиры, тропари, богородичные службы дополняются текстуально и обогащаются новыми богословскими смыслами. Возможно, пережив и осмыслив опыт гонений XX в., Церковь явит новых писателей, которые смогут «влиять» его в новые гимны Службы Всем русским святым.

## Литература

13. *Игнатия* = Игнатия (Петровская), схим. О создании службы всем российским святым // Альфа и Омега. 2005. № 3(44). С. 48–52.
14. *Косик* = Косик О. В. «Кто нас разлучит от любви Божией?»: Книга о священноисповеднике епископе Ковровском Афанасии (Сахарове). С приложением полной службы Всем святым, в земле Русской просиявшим. М. : ПСТГУ, 2017. 616 с.
15. *Панченко* = Панченко О. В. Из археологических разысканий в области соловецкой книжности. II «Канон всем святым, иже в Велицей России в poste просиявшим» — сочинение Сергея (Шелонина) // ТОДРЛ СПб, 2004. Т. 56. С. 453–480. URL: [https://www.academia.edu/8963102/\\_Канон\\_всем\\_святым\\_иже\\_в\\_Велицей\\_России\\_в\\_](https://www.academia.edu/8963102/_Канон_всем_святым_иже_в_Велицей_России_в_)

- посте\_просиявшим\_сочинение\_Сергия\_Шелони́на\_ТОДРЛ\_СПб\_2004\_Т\_56\_С\_453\_480 (дата обращения: 01.02.2021).
16. *Семеновко-Басин 2008* = Семеновко-Басин И. В. «Национальный агиографический проект» в России начала XX века // Вестник РГГУ. выпуск № 10. М. : РГГУ, 2008. С. 146–153. URL: [https://www.rsuh.ru/upload/main/vestnik/ifkv/archive/Kulturologiya/N%2010\\_2008.pdf#page=146](https://www.rsuh.ru/upload/main/vestnik/ifkv/archive/Kulturologiya/N%2010_2008.pdf#page=146) (дата обращения: 01.02.2021).
  17. *Семеновко-Басин 2009* = Семеновко-Басин И. В. Почитание русских святых: проект Афанасия (Сахарова) в историческом контексте // Культурная жизнь юга России. 2009. № 1(30). С. 61–63. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pochitanie-russkih-svyatyh-proekt-afanasiya-saharova-v-istoricheskom-kontekste> (дата обращения: 01.02.2021).
  18. *Спасский* = Спасский И. Д. Первая служба русским святым и ее автор // Журнал Московской патриархии. 1949. № 8. С. 50–55. URL: <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194908474.html#r2> (дата обращения 01.02.2021).





Церковно-историческая  
секция



**Владислав Николаевич Кальниченко**  
*Санкт-Петербург, Институт истории СПбГУ*

## **Единоверие на территории Области Войска Донского в 1840–1905 гг.: от образования к функционированию в регионе**

В статье поднимаются вопросы, побудившие создать альтернативный староверию орган старого обряда — Единоверие. Анализируются проекты введения единоверия в общеимперском и региональном ключе. Выявляется проблематика появления единоверческих приходов в Донском регионе, а также на примере статистических данных предлагается численность «раскольников», единоверцев и количество приходов последних.

ключевые слова: Донской регион, единоверие, старообрядчество, «раскол», «секта», официальная церковь, православие.

События церковной реформы середины XVII в. привели к трагическим последствиям. Некогда единая Православная церковь разделилась. Преследование государством старообрядцев вывело их за пределы правового поля и географической доступности. Эти обстоятельства формировали различные старообрядческие направления<sup>112</sup>.

Политика светских властей в отношении староверов отличалась своей непоследовательностью. Например, в 1685 г. применялись карательные мероприятия «от епитимий до смертной казни». На Дону в период второй половины 80-х гг. XVII в. складывалась иная ситуация, игнорировались царские указы о выдаче «церковных противников и раскольников». Известно, что в столице Войска Донского Черкасске в 1687 г. «По решению Круга... поп стал служить в церкви по старым книгам...» [*История*, 225]. Данные обстоятельства свидетельствуют о правовом и религиозном своеобразии региона. Вернемся к общеимперской тенденции. Вскоре политика изменяется и уже 8 февраля 1716 г. вводится двойной подушный налог, который позволял старообрядцам регистрироваться. Однако, широкого распространения он не имел и в 1722 г., если духовенство обнаруживало «нелегальных», им разрешалось со двора старообрядца брать по гривне в год. Коренным образом ситуация изменилась в правление Екатерины II, когда был отменен «двойной подушный налог» [*Лукьянов*, 166–165]. Неоднозначная политика государства в этот период времени привела к появлению двух противоположных старообрядческих направлений — «беспоповщинская секта» и «беглопоповское согласие». Подчеркнем, что с момента зарождения Раскола и по охватываемый нами период существовала богословская полемика между представителями официальной церкви и старообрядцами, в рамках которой стали проявляться варианты церковного диалога.

---

<sup>112</sup> В данном исследовании будут применяться проблемно-хронологический и компаративистский методы.

Оговоримся, что употребляемая нами периодизация (первые два этапа) в общеимперском разрезе коррелируется с предложенной А. С. Палкиным. Первый этап (1750–1800 гг.) выразался в подготовке проектов единоверия. Например, московские старообрядцы просили у императора Павла I дозволения держать у себя беглых попов и создать духовное управление с целью регистрации своих браков. Одним из важных пунктов этого проекта было прошение оставить на своих местах иноков из керженских и иргизских скитов, где осуществлялось исправление беглых попов [Палкин, 78]. Это условие несколько ограничивало бы полный контроль за ними, что явно не входило в планы императора. Не менее остро стоял вопрос о молитве за правящий дом. Дониконовская практика имела в этом свои отличия относительно применяемой официальной Православной церковью, но император был уступчив. Разрешались обе практики поминовения, однако была оговорка: в случае отказа следовало разорвать с ними всякие отношения [Палкин, 81]. В конечном итоге проект автономности священства у старообрядцев не был принят. Высоким императорским повелением от 27 октября 1800 г. Павел I утверждает 16 правил единоверия [Собрание, 9–15]. Отметим лишь часто употребляемые в будущей полемике пункты, приводимые оппозицией: 3) Разрешить служить по старым книгам; 4) Освящать церкви для старообрядцев исключительно архиереями официальной церкви; 7) Пользоваться миром (сваренное масло для Таинств) освященным духовенством господствующей церкви и т.д.

Следующий этап 1800–1850-е гг. характеризуется введением единоверия и насильственным обращением населения старообрядческих центров в «единоверческое исповедание». В период 30–50 гг. XIX в. вводится репрессивная политика государства в отношении «глаголемых раскольников», после чего Ветковский общежительный монастырь и Рогожское кладбище подвергаются разорению. Монастырь на Иргизе и Преображенское кладбище вынуждены перейти в официальную церковь на правах единоверия [Вургафт, 97].

Важно понимать, что «Правила единоверия» с каждым десятилетием требовали существенных изменений. Например, нельзя было перейти православному по рождению на «правах единоверия». Имелась своеобразная уступка: «незаписанного старообрядца можно было перечислить в Единоверие только в том случае, если он в православную церковь никогда не ходил» [Шлеев, 78]. Примечательно, что прошение некоторых иноков из Выговского монастыря о присоединении к единоверию было дважды отклонено. Повторный отказ был дан в 1804 г., причина: «...Единоверие учреждено лишь для приходских церквей, а не монастырей» [Кауркин, 97–98]. В Указе Синода сообщалось в 1832 г., что по истечении 10-летия в «расколе» старообрядец мог стать единоверцем. Постановление 1848 г. гласит: если «...проситель — заказной раскольник, то... единоверческий священник присоединяет его... а если же желающий присоединиться к Единоверию окажется православным, то преосвященный отказывает ему...» [Шлеев, 90]. В этой связи стоит сказать о ситуации в Уральском войске. Наказной атаман А. Д. Столыпин в 1858 г.

предложил собственный проект единоверия, который включал следующие положения: «1) церковь на особых правах, подчиняющаяся по духовным делам не епархиальному начальству, но наказному атаману, 2) выбор священника, который должен быть только рукоположен епархиальным епископом, 3) служба по старым книгам и на семи просфорах, 4) употребление своего мирра» [*Peretyatko*, 32–45]. Проект не получил поддержки. Примечательно, что на Дону таких проектов не двигалось.

Следующим особенным временем становится период 1870–1880-х гг., когда единоверческий священник Иоанн (Верховский) поддержал дискуссию о необходимости расширения прав единоверия. Однако, «Синод рассмотрел две реформы единоверия: создание единоверия епископов и вступление в переговоры с Константинопольским патриархатом по вопросу анафем» [*James M. White*, 23–45]. Идеи Верховского и его сторонников были отвергнуты. Рассмотрим ситуацию на Дону.

На территориальных границах Земли (с 1870-х гг. Область) Войска Донского в 1842 г. образовывается Донская и Новочеркасская епархии. Это обуславливалось несколькими обстоятельствами: отдаленность от духовного центра, имеется в виду подчинение Воронежскому и Черкасскому архиерею (1718–1829 гг.). Второй же причиной, по словам А. А. Кириллова, являлось «умножение раскола» [*Кириллов*, 51]. Несмотря на дискуссии об условности статистических сведений на Дону, приведем несколько примеров.

В 1855 г. «раскольников было около 66 395 душ обоего пола, в том числе приемлющих священство 61 006 и не приемлющих священство 5390» [*Статистический сборник*, 58]. В 1863 г. — 71 684 чел. обоего пола [*ГАРО*, 111]. Уже в 1873 г. «раскольников разных сект» насчитывалось 38 801 муж. пола и 41 460 жен. пола (80 261. — В. К.)» [*По переписи*, 442]. На 1 января 1882 г. православное население составляло 1 283 867 чел., единоверцев — 4408 чел., раскольников и сектантов 100 676 чел. [*Статистическое описание*, 569]. В 1897 г. их — 130 450 чел. [*Первая Всеобщая*, 5]. К 1905 г. «раскольников» и «сектантов» насчитывалось около 135 000 чел. Из этих сведений мы видим, что наблюдается численная динамика старообрядцев. Однако на это влиял естественный прирост населения в Области, который колебался от 71 до 81% или от 159 до 170 тыс. чел. [*Кожанов*, 62]. А также представленные данные показывают, что в данном регионе существовало немало староверов и иных религиозно-конфессиональных групп, вписываемых в разряд «раскольников».

Известно, что первый единоверческий приход был создан в 1842 г. в ст. Верхне-Каргальской (Первый Донской округ), престол был освящен во имя благоверного князя Александра Невского [*Шадрина*, 171]. Изначально в 1836 г. был открыт молитвенный дом, а уже после церковь, которая сгорела в 1862 г. Спрашивается, почему именно там, если исходить из процентного соотношения «раскольников» и православных, ведущим в 1863 г. был Второй Донской округ — 35,3 %, а Первый Донской — 12,6 % занимал вторую позицию [*ГАРО*, 111]. С другой стороны, в раз-

личных публикациях часто приводится аргумент, что открытие прихода состоялось после присоединения из «раскола» 730 жителей этой станицы [Кирсанов, 299]. Однако нам известно, что на протяжении 20-х гг. XIX в. ежегодно сообщалось об увеличении численности старообрядцев именно в этой станице. Например, «всей станице раскольнический... поп, который явно совершает богослужения... и требы, и совратил из православных Христиан... в свою раскольническую веру...» [ГААО, 2]. На наш взгляд, не все так просто в данном сюжете, необходима специальная проработка этой проблемы.

Н. В. Лысогорский отмечал, что материалов по истории единоверия на Дону в 1840–1860-е гг. практически нет [Лысогорский, 39]. Вернемся к А. Д. Столыпину и Уральскому войску. Несмотря на то, что Наказной атаман не получил поддержки в расширении прав единоверия в этой местности, с целью преодоления «раскола» на месте бывшего старообрядческого скита «за войсковой счет заложил на его месте монастырь...» [Peretyatko, 32–45].

Возвращаясь к положению на Дону, отметим, что качественно новым этапом для проповеди единоверия и деятельности миссионеров стали 1870-е гг. В это время на Дон прибывает единоверческий миссионер, бывший старообрядческий начетчик (богослов), наставник из крупного федосеевского беспоповского направления архимандрит Павел (Леднев). В Новочеркасске им были приглашены старообрядцы для собеседования, но они отказались. Однако, «о. Иоанн (старообрядческий священник. — В. К.) принял нас ласково, но вести с нами беседу о причинах отделения от церкви отказался...», ссылаясь на богословскую безграмотность [Прусский, 370]. Вскоре Иоанн перешел в единоверие.

В хуторе Попкове явился к нам изъявил желание сопутствовать нам казак Калинин Картушин, присоединившийся к православию в Москве в Никольском единоверческом монастыре. Калинин проводил нас до Усть-Медведицы и в беседах много нам помогал, так как он человек словесный и начитанный [Прусский, 370].

Отметим, что Калинин Картушин из семьи потомственных старообрядцев «австрийского толка» вскоре сделал замечательную гражданскую карьеру и стал одним из видных миссионеров. В ст. Верхне-Чирской о. Павел (Леднев) сообщает: «24 февраля, я семь человек присоединил к св. церкви по обряду единоверия» [Прусский, 371]. В результате своей деятельности на Дону о. Павел присоединил около 100 человек.

В 1890-м г. на правах единоверия было присоединено: «поповцев 99 м. 92 ж., беспоповцы 15 м. 17 ж.». [ГАРО, 71] В 1893 г. из «раскола» были присоединены к единоверческой церкви в х. Верхне-Кибереевском — 39 чел., ст. Кобылянской. По данным Донских епархиальных ведомостей в 1903 г. из старообрядчества в «господствующее исповедание» перешло 425 чел., из них 229 поповцев, 128 беспоповцев. На следующих основаниях — 179 чел. перешло в православие и по «обряду единоверия» — 233. В 1904 г. присоединилось к господствующей церкви в х. Суха-

нове — 20, станицах Ногавской — 12, Нижне-Чирской — 15, Манычской — 35, Чернышевской — 30 и других — 313 чел. [ДЕВ, 528].

Значительное внимание храмоздательской деятельности в Донском регионе отводится на вторую половину XIX в., а строительство единоверческих церквей приходится на последнюю четверть девятнадцатого столетия. Согласно данным клировых ведомостей 1903 г., единоверческих приходов насчитывалось 28, а прихожан 9178 чел. В 1905 г. в Донской епархии насчитывалось 603 православных и 25 единоверческих церквей [Кирсанов, 293]. Донская епархия включала 33 благочиния, из них в 11 были единоверческие церкви и молитвенные дома. Наибольшее количество единоверческих приходов было в Нижне-Чирском благочинии — 6. По 4 храма имелось в Цимлянском и Семикаракорском благочинии. По 2 храма — в Чернышевском, Константиновском и Березовском благочиниях и т. д. Эти данные недвусмысленно дают понять, что единоверческие приходы образовывались в тех местах, где концентрировались «раскольники». При всем прочем, если вычислить численность старообрядцев и единоверцев в начале XX в., то в единоверии находилось 6,8 % от числа староверов. Осмелимся заявить, что единоверие на Дону не стало распространенным явлением в старообрядческом сообществе.

Таким образом, введение единоверия в начале XIX в. объясняется, с одной стороны, желанием старообрядцев легализовать принимаемых священников из господствующей церкви. С другой стороны, православной церкви необходимо было закрыть окно в «раскол». Образование единоверия показало, что инициатива старообрядцев не была поддержана, введенные «Правила единоверия» изначально имели ряд существенных противоречий. Со временем стало понятно, что внесение серьезных изменений в «Правила» являлось необходимостью, однако это не входило в интересы ни Святейшего Синода, ни Военного Министерства. Периодизация единоверия в Империи и на Дону имела свои отличия. Правовые особенности в Донском регионе и наличие большого числа старообрядцев предопределило позднее появление единоверия в этих местах. Относительно статистической выкладки мы можем сказать, что широкого влияния на «раскольников» единоверие не произвело.

### Список сокращений

ГАРО — Государственный архив Ростовской области. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 71; Ф. 353. Оп. 1. Д. 1. Л. 111.

ГААО — Государственный архив Астраханской области. Ф. 599. Оп. 3. Д. 4282. Л. 2.

### Литература

1. *Вургафт* = Вурграфт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М. : Церковь, 1996. С. 97.
2. *ДЕВ* = Донские епархиальные ведомости. 1904. № 25. С. 528.



3. *История* = История донского казачества: коллективная монография: в 3 т. / Отв. ред. издания А. И. Агафонов. Т. 1. / Лялин Д. А., Сень Д. А. Движение донских старообрядцев. Исторические последствия «донского раскола» (1670–1680-е гг.). Ростов н/Д. : Омега Паблишер, 2020. С. 225.
4. *Кауркин* = Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века). СПб. : Алетейя, 2011. С. 97–98.
5. *Кожанов* = Кожанов А. П. Донское казачество в 20-х годах XX в. Изд. 2-е испр. и доп. Ростов н/Д. : Донской издательский дом, 2005. С. 62.
6. *Кириллов* = Кириллов А. А. Часовни, церкви и монастыри на Дону от начала их появления до конца XIX века // Донская церковная старина. Вып. 2. Новочеркасск : 1909. С. 161–278.
7. *Кирсанов* = Кирсанов Е. И. Православный Тихий Дон. М. : «Держава». 375 с.
8. *Лукьянов* = Лукьянов С. А. Формирование системы полицейского надзора в отношении старообрядцев Российской империи // Сборник статей Юбилейной международной научной конференции «Российская полиция: три века служения отечеству. под ред. В. Л. Кубышко. М., 2019. С. 166–175.
9. *Лысогорский* = Лысогорский Н. В. Единоверие на Дону в XVIII и XIX вв. (по 1883 г.). Сергиев Посад : Тип. Сергиевой Лавры, 1915. С. 39.
10. *Палкин* = Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. 338 с.
11. *Первая Всеобщая* = Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. 12: Область Войска Донского. Санкт-Петербург : Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1905. [4], XII. С. 76.
12. *Peretyatko* = Peretyatko A. U. Experience of Researching Ural Cossack Unrests of 1870s in Overall Cossack Context. J. Int. Netw. Cent. Fundam. Appl. Res., 2020.7 (1). 32–45.
13. *По переписи* = Область Войска Донского по переписи 1873 года. Книга 5. Новочеркасск, 1879. С. 442.
14. *Прусский* = Полное собрание сочинений Никольского единоверческого монастыря настоятеля Архимандрита Павла. Первое посмертное издание Братства св. Петра митрополита. Т. 2. М., 1897. 576 с.
15. *Собрание* = Собрание постановлений по части раскола. Лондон : Т. 1. Постановления Министерства внутренних дел. Вып. 1. 1863. С. 9–15
16. *Статистическое описание* = Статистическое описание Области войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 569.
17. *Статистический сборник* = Сборник областного Войска Донского статистического комитета. Вып. 2. Новочеркасск, 1901. С. 58.
18. *James M. White* = White J. M. Ritual, Ecclesia, and the Reform of Russian Orthodoxy: The Life and Thought of Ioann Verkhovskii, 1818–1891. Christianity and Renewal – Interdisciplinary Studies, 2017. P. 23–45.
19. *Шадрина* = Шадрина А. В. Храмы Донской и Новочеркасской епархии конец XVII века – 1920 г. Справочник / Отв. редактор А. В. Венков. Ростов н/Д : Антей, 2014. С. 171.
20. *Шлеев* = Шлеев С. И. Единоверие в своем внутреннем развитии (В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) / СПб. : Синод. тип. 1910. 361 с.

**Алексей Юрьевич Макаров**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Сравнительная характеристика путей церковного обновления «группы 32-х» петербургских священников и Христианского братства борьбы (1905–1907 гг.)**

Христианское братство борьбы и «группа 32-х» петербургских священников были одними из самых заметных церковно-общественных объединений первого десятилетия прошлого века, которые выступали в 1905–1907 гг. за созыв Поместного собора и проведение в жизнь церковно-общественных реформ. В докладе на основе программных заявлений этих братств дается сравнительная характеристика основных предложений по обновлению церковной жизни. Решение важнейших вопросов обновления церковно-государственных отношений, восстановления патриаршества, перехода от синодально-консисторской системы управления к местной соборности и роли мирян в церковном управлении представлено как естественное обращение церковной общественности к соборности и апостольской свободе церкви первых веков.

ключевые слова: Поместный Собор, Христианское братство борьбы, «Группа 32-х», церковное обновление, служение мирян, церковно-государственные отношения, соборность.

Христианское братство борьбы и «группа 32-х» петербургских священников были одними из самых заметных церковно-общественных объединений первого десятилетия прошлого века. Эти братства имеют прямое отношение к развитию русского религиозно-философского ренессанса и церковного движения обновления на пути к Поместному Собору в начале XX века.

Кружок «32-х» петербургских священников берет свое начало в 1903 году. Он зародился из собраний частного кружка под руководством Н. П. Аксакова и кружка законоучителей столицы. Основными лидерами на тот момент были молодые священники Константин Аггеев, Иоанн Егоров, Михаил Семенов, Роман Медведь, Павел Лахостский, Иоанн Слободской, Григорий Петров. В течение революционных волнений 1905 года пастырский кружок выступал за продвижение реформ в церкви и обществе, именуя себя «группа 32-х» петербургских священников. С ноября 1905 до середины 1907 года «группа 32-х» продолжила свою деятельность сначала в статусе «Союза Церковного Обновления» (далее СЦО), затем «Братства ревнителей церковного обновления» (далее БРЦО).

Христианское братство борьбы (далее ХББ) так же, как и «группа 32-х», имеет своим началом дружеский круг, но из числа светских молодых студентов нескольких университетов. В 1903 году этот круг молодежи, ищущий церковной и христианской жизни, состоял из нескольких человек: В. П. Свенцицкий, В. Ф. Эрн, А. В. Ельчанинов, П. А. Флоренский, Б. Н. Бугаев. Все они были участниками постоянных семинаров, организованных С. Н. Трубецким, Л. М. Лопатиным в Историко-филологическом студенческом обществе при Императорском московском университете. 1905 год был временем их церковного и христианского самоопределения и

создания Христианского братства борьбы. В этот год их союзниками и единомышленниками становятся С. Н. Булгаков, о. Константин Аггеев, А. Аскольдов, А. Глинка-Волжский. Свою церковно-общественную деятельность Христианское братство борьбы начало в феврале 1905 года, когда нелегально распространило в Москве и других городах листовки со своей особой церковно-общественной позицией. Основная деятельность братства пришлась на период с 1905 по 1907 г. Их воззвания и брошюры в поддержку церковной и общественной реформы издавались большей частью нелегально, поскольку охранное отделение полиции объявило деятельность ХББ революционной. Члены братства были активными сотрудниками и организаторами ряда периодических изданий, в том числе журнала «Век», который в 1906–1907 гг. был серьезной независимой площадкой диалога духовенства и интеллигенции о реформах в церкви и обществе.

Каждое из этих объединений заявило о себе в церковно-общественной среде как о сторонниках обновления церковной жизни. В программе СЦО, в начале 1906 года, церковное обновление понимается «в смысле пробуждения и восстановления свободного, верного вселенскому православному христианству, всестороннего церковного творчества на основе всеобъемлющей Христовой истины» [*Программа, 187*].

В программе Христианского братства борьбы цель церковного обновления формулировалась как «активное проведение в жизнь начал вселенского христианства» [*Свенцицкий, 14*], стремление к Церкви, которая имеет силу «животворить и проникать Духом Христовым отношения экономические, общественные и политические», и действительно «осуществлять вселенскую правду Богочеловечества» [*Свенцицкий, 15*]. Путь церковного обновления ХББ видели в обращении к Евангельским заповедям, которые должны стать «безусловной нормой, лежащей в основе церковной жизни, каноном, определяющим существенные черты ее устройства» [*Свенцицкий, 22*].

Группа «32-х» считала одним из главных пунктов обновления церковной жизни «возвращение соборного начала». Эта тема была поднята ими сразу, в первых опубликованных записках: «О необходимости перемен в русском церковном управлении» [*О необходимости перемен*] и «О составе церковного собора» [*О составе собора*]. В них они призывали к созыву Поместного собора и напоминали о каноничности участия в Соборах вместе с епископами и представителей белого духовенства, монашествующих, академического духовенства и мирян.

Вторым по важности тезисом в программе обновления церковной жизни у «группы 32-х» можно считать отстаивание церковной свободы. Молодые священники призывали вспомнить о свободе Церкви коренящейся в её неотмирности, утверждая что: «Церковь выше и шире всякого государства, всякой национальности, всякой партийности» [*Государственная дума, 31*]. В частности это должно проявиться в свободном высказывании Церковью своего мнения о жизни общества и государства с позиций Евангелия, вплоть до возможности «поднять свой голос

против всяких насилий, от кого бы они ни шли» [*Собратьям, 1365*] и упразднении позорной практики использования государственной властью священников в качестве «средства сыска и оценки политической благонадежности» [*Государственная дума, 30*].

Основные задачи программы церковного обновления у Христианского братства борьбы были созвучны «кружку 32-х»: возрождение соборности и обретение свободы церкви от государства. В первом, февральском воззвании 1905 года, члены братства сразу предлагают Церкви выступить с соборным посланием: «епископов из святынь, чтимых народом» [*Свенцицкий, 352*] чтобы отвратить народ от воинствующего противостояния и вспомнить об общем христианском пути. В следующей, мартовской листовке, уже прямо говорилось о необходимости бороться «с пассивным состоянием Церкви в отношении государственной власти» [*Свенцицкий, 31*].

Важнейшим совпадением представлений о путях обновления церковной жизни у «32-х» и ХББ, является признание необходимости созыва всецерковного Собора. Сравнительный анализ «Воззвания к епископам» [*Нашедшие Град, 164*] ХББ и программы церковной реформы о. Петра Кремлевского [*Кремлевский*], которая была одобрена «кружком 32-х» в лице СЦО по вопросу о Соборе показывает следующие ожидания. ХББ считало необходимым результатом Собора отказ «признавать царя самодержавным» [*Нашедшие Град, 164*], в то время как «группа 32-х» не требовала от царя отказа от главенства в управлении церковью, но ожидала от Собора шагов устраняющих «зависимость Церкви от государства и служение ее государственным целям» [*Кремлевский, 81*]. Второй задачей Собора ХББ считало закрепление свободы и самостоятельности прихода, права мирян выбирать приходской клир из своей среды. Этот тезис соответствует в проекте о. Петра Кремлевского пунктам (8 и 12), где говорится о приходе как «свободном братстве и юридически самостоятельной общине» и о том, что «членов приходского клира избирает приход» [*Кремлевский, 82*]. Третьей задачей Собора у ХББ является признание прав мирян в управлении церковной жизнью посредством их участия в Соборе, что совпадает с тезисом программы о. Петра в п. 2: «Каждый Собор составляется не из одних епископов, но из выборных представителей клира и мирян...» [*Кремлевский, 81*].

ХББ и «группа 32-х» сходятся во взглядах на обновление жизни прихода и роли мирян в управлении приходской жизнью. В обращении ХББ «к епископам» находим, что «миряне необходимо должны быть не пассивными зрителями, а активными участниками» [*Нашедшие Град, 160*], приход должен стать «живой единицей», имеющей «свободу церковной самостоятельности и церковного самоопределения» [*Нашедшие Град, 162*], что в формулировке о. Петра Кремлевского звучит так: «приход во главе с предстоятелем... сообща управляет своим церковным имуществом и делом приходской благотворительности» [*Кремлевский, 82*]. Солидарность проявляется и в их представлении о личной ответственности мирян за выявление духовно старших на приходах, которые могут стать пресвитерами их цер-

ковных общин. ХББ настаивает на том, что «необходимо, чтобы священнослужитель... был бы по доверию избираем паствою... Выбранные прихожанами лица, подготовившись к служению... рукополагаются епископом и возвращаются в свой приход» [*Нашедшие Град, 162*]. В проекте церковных реформ у Кремлевского о том же, но кратко говорится так: «членов приходского клира избирает приход» [*Кремлевский, 82*].

Оба объединения считали важным обратить внимание Собора на вопрос содержания приходского священства. Если «группа 32-х» только обозначила существующий порядок обеспечения клира в числе «ненормальных явлений Русской православной церкви» (см п. 6. стр. 81), и указали на опасность потерять «пастырское достоинство в глазах прихожан» (см. Вопрос к п. 8 стр. 82) при обеспечении приходского священства за счет самого прихода, то ХББ без сомнений предлагало всю ответственность в этом вопросе возложить на мирян. ХББ считало важнейшей церковной задачей восстановление между мирянами и приходскими священниками пастырско-попечительских отношений. Одним из практических шагов на этом пути они считали отказ в церкви от платного требоисполнительства: «Обязательность платы за требы уничтожается... постепенно верующие должны взять на себя... и содержание самих священнослужителей... на счет самого же прихода» [*Нашедшие Град, 162*].

В программу обновления церковной жизни Братство борьбы и «группа 32-х» включали и задачу восстановления духа и смысла пастырского епископского служения. Для этого они предлагали восстановить обязательность выборности епископов на епархиальных соборах из числа местных пресвитеров или из монашествующих (п. 12, п. 13) [*Кремлевский, 82*] и (п. а) «ХББ — Епископам Русской Церкви», при этом и те и другие признавали возможным для архиерея (из пресвитеров) быть женатым, «что не только не противоречит, но даже требуется церковными канонами» [*Нашедшие Град, 162*].

Некоторые расхождения двух программ есть в представлении о восстановлении института патриаршества. ХББ считало возможным возобновление на всецерковном Соборе выборов патриарха, а «группа 32-х», рассматривала только вариант выбора «протоепископа», т.е. первого среди равных и только на межсоборный период. Аргументами «группы 32-х» были опасения что патриаршество неизбежно притянет за собой в церковь «нехристианское превозношение пред другими», «централизацию власти» и «внешнюю помпу» [*Кремлевский, 81*]. Необходимо заметить что для введения такой иерархической должности и ХББ и «группа 32-х» одинаково ставили условие - выборность клира и епископов соборным решением на местах, а также обновление «на евангельских началах самых низов и оснований церковного управления» [*Нашедшие Град, 162*].

Серьезное значение на пути обновления церковной жизни ХББ и «группа 32-х» придавали пересмотру и расширению ответственности церковных служений мирян. ХББ, например, волновала ничтожная роль женщин в церкви, и для этого

они предлагали восстановить институт диаконис, «так как женщинам свойственна особая мудрость к устроению имущественных отношений, то необходимо возродить в Церкви апостольский институт диаконис» [*Нашешие Град, 163*]. Петербургских священников больше затрагивали проблемы церковной институциональности. Для оживления церковной жизни вокруг монастырей предлагалось трансформироваться монастырям в «свободные общины или братства главным образом для благотворительных целей» и отменить в церкви все духовные награды, которые отдаляют клир от мирян, «развивая в нем тщеславие... и чиновнический дух» [*Кремлевский, 81*].

Оба объединения в своих документах ставили задачу благодатного влияния Церкви на общество. В обращении «к Епископам» ХББ провозглашает что Церковь должна соборно ответить на всё, чем живет общество и отдельные люди, и таким образом начать свое «общественное служение... утверждение Христовой правды в чуждых ей политических, общественных и экономических стихиях» [*Нашешие Град, 164*]. Ключевую роль в этом служении Церкви, с точки зрения ХББ, должны сыграть миряне, объединенные «истинно-христианскими отношениями» в своих церковных общинах и способные благодаря этому нести «свой опыт ко всем стоящим вне общины и не верующим» [*Нашешие Град, 164*]. В документах «группы 32-х» о влиянии церкви на общество говорится обобщенно, что Церковь должна созидать «царство Божие на земле» [*Кремлевский, 81*]. В отличие от ХББ, священный долг руководства в духовном развитии общества оставляется за духовенством, а не мирянами. Именно пастырям во главе со своим епископом надлежит «ввести правду Христову и любовь евангельскую во все семейные, общественные и государственные отношения» [*Кремлевский, 82*].

Приведенное выше сравнение путей обновления церковной жизни предлагаемое «группой 32-х» и Христианским Братством Борьбы показывает, что оба объединения выступали за активное и радикальное изменение церковно-государственных отношений, при которых было бы возможно восстановление соборного начала в жизни церкви, обретение независимости от государства в управлении своей внутренней жизнью, установление приоритета христианских ценностей в церковно-общественных отношениях.

На пути достижения этих целей оба объединения сходились:

- в отказе от Синодальной системы управления Церковью и контроля государственной властью духовной стороны жизни церкви,
- в необходимости восстановления практики периодического созыва Поместного Собора как представительного и высшего органа Русской православной церкви, с правом участия в нем всех слоев церковного народа,
- выборности всех церковных чинов от приходских священников до епископов (патриарха),
- в проведении широкого, серьезного духовного просвещения народа,

- возрождении общин-приходов как юридически самостоятельных церковно-гражданских союзов (общин).

Главными различиями во взглядах этих объединений на пути обновления церковной жизни были:

- Отношение к восстановлению патриаршества как церковного института управления. Христианское братство борьбы, в отличие от «группы-32», при тех же условиях восстановления соборного начала в церкви и расширения роли мирян в церковной жизни, предполагало установление патриаршества, тогда как «группа 32-х» предлагала выбирать только «протоепископа» на межсоборный период.
- Отношение к самодержавию как единственному общественно-политическому строю соответствующему идее союза светской власти с церковью. ХББ видело в «самодержавии» искушение идолопоклонства и несовместимость с подлинным христианством. «Группа 32-х» не выступала против самодержавия как антихристианского строя, но требовала отказаться светской власти от главенства над Церковью.
- Отношение к тому, какой внутрицерковный процесс должен стать движущей силой церковного обновления. Христианское братство борьбы движущей силой церковного обновления считали возрождение роли мирян в устройении и управлении церковной жизнью. «Группа 32-х», видели импульс для церковного обновления в восстановлении канонических форм и традиций жизни церкви.

Данное сопоставление показывает, что члены Христианского братства борьбы представляли путь обновления церковной жизни воодушевленные примером христианства Апостольского времени и последующих двух веков, где определяющим фактором духовной жизни были живое слово апостольского предания и Евангельский идеал. Петербургское духовенство «группы 32-х» было больше ориентировано в поиске идеала церковной жизни на эпоху Вселенских Соборов. Их предложения в сфере обновления церковной жизни были больше сосредоточены на восстановлении каноничности внутрицерковных порядков и отношений, на возрождении соборности как свободы церкви созывать свои соборы.

### **Литература**

1. *Государственная дума* = Государственная Дума и пастырь церкви: От группы петербургских священников. СПб. : Тип. П. Ф. Воицкой, 1905.
2. *Кремлевский* = Кремлевский Петр, свящ. Проект церковных реформ // Церковный вестник. 1906. №3 от 19 января. С. 81–83.
3. *К Церковному собору* = К Церковному собору : Сб. статей. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. 220 с.

4. *Нашедшие Град* = Нашедшие Град : История Христианского братства борьбы в письмах и документах / Сост. С. В. Чертков. М. : Кучково поле : Спасское дело, 2017. 470 с.
5. *О необходимости перемен* = О необходимости перемен в русском церковном управлении // Церковный вестник. 1905. №11 от 17 марта. С. 321–328.
6. *О составе собора* = О составе церковного собора // Церковный вестник. 1905. №21 от 26 мая. С. 641–648.
7. *Программа* = Программа Союза Ревнителей Церковного Обновления // Церковный вестник. 1906. №6 от 09 февраля. С. 186–187.
8. *Свенцицкий* = Свенцицкий В. П. Письма ко всем : Обращения к народу 1905–1908 // Он же. Собрание сочинений : В 2 т. Т 2. М. : ТД «Белый город», 2008. 477 с.
9. *Собратьям* = Собратьям пастырям всех исповеданий и всем, кому дороги заветы Христа, о страшных событиях наших дней // Церковный вестник. 1905. №43 от 27 октября. С. 1363–1365.



**Тимофей Александрович Балько**

*Москва, ПСТГУ*

## **Формирование предпосылок обновленческого раскола в среде либерального дворянства и духовенства Орловской губернии в 1900–1917 гг.**

Известно, что настроения и идеи, использовавшиеся обновленцами, при поддержке большевиков захватившими в 1922 г. церковную власть, обнаруживали себя еще в начале XX века<sup>113</sup>. Тем не менее, вопрос о степени преемственности церковно-общественных движений начала XX века и раскола 1920-х гг. до сих пор остается открытым и дискуссионным. В данном выступлении будет сделана попытка обнаружить развитие идей обновления Церкви в среде либерального дворянства и духовенства Орловской губернии начала XX века.

Затрагивая тему обновленческого раскола 1922 года, нельзя не говорить о социалистических идеях в церковной среде. Как пишет один из исследователей, изучавший появление и развитие идей христианского социализма в России с 1870-х годов, эти идеи получили развитие в России после революции 1905–1907 годов и нашли отражение в творчестве целого ряда церковных деятелей, в том числе священника Михайловского артиллерийского училища Г. С. Петрова и епископа Антонина (Грановского), который впоследствии, в 1922 году, вместе со священниками А. И. Введенским, Е. Н. Белковым и В. Д. Красницким, возглавил обновленческий раскол. Несмотря на то, что обновленческое движение состояло из нескольких групп и партий, все они поддержали социальную политику Советского государства и после 1922 года стремились реализовать идеи христианского социализма [Курбенков, Кулажников, 56–57]. Так, например, известный деятель раскола проф. Б. В. Титлинов, написавший обобщающий труд об обновлении Церкви, утверждал:

Социализм стоит выше вероисповедательных и национальных различий. Ему легче создать единое вселенское общество, чем какой бы то ни было религии создать вселенскую церковь [Титлинов, 73–74].

Статьи, в которых выражалась поддержка христианскому социализму, в орловской печати стали публиковаться в период Первой русской революции 1905–1907 гг., кроме этого, озвучивалась и критика в отношении церковной иерархии за принадлежность к правоохрательным течениям, поддерживающим существовавший на тот момент монархический строй.

Так, например, в газете «Елецкий край», выпускавшейся в Елецком уезде Орловской губернии, сообщалось, что на одном из собраний духовенства в декабре 1906 года, где присутствовали и прихожане, известный земский деятель А. А. Стахович обращал внимание собравшихся на то, что епископ Орловский Се-

---

<sup>113</sup> См., напр.: [Ореханов; Лобанов; Балакшина; Шкаровский; Фирсов].

рафим (Чичагов) «ясно и определенно зовет представителей церкви в ряды “истинно-русских” людей», а «Союз “истинно-русских людей” идет в разрез с духом христианского вероучения... “Союзники” улавливают и вербуют себе членов пустыми словами: православие, самодержавие и народность... Они обманывают бесознательных своих последователей; в печати же давно обсуждается программа христианского социализма, которая и должна быть взята за образец к руководству»<sup>114</sup>.

Сам А. А. Стахович и был издателем газеты «Елецкий край».

«В ноябре 1905 г., — сообщается об А. А. Стаховиче в одном из исследований, — Стахович возглавил организованную по его инициативе в Ельце уездную кадетскую группу, численность которой к весне 1906 г. составила 119 человек. Александр Александрович сумел привлечь к партийной работе представителей местного чиновничества».

В отношении выпускавшейся орловскими кадетами газеты власти неоднократно предпринимали попытки прекратить ее издание, в частности — за статью «14 декабря», посвященную годовщине восстания декабристов. В статье содержался призыв продолжить «великое дело героев 14 декабря» [*Вострикова*, 85].

Тот факт, что в 1907 году А. А. Стахович был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии [*Вострикова*, 88], говорит о всероссийском уровне деятельности Стаховичей. Сам А. А. Стахович был активным представителем Партии кадетов.

О политической программе поддержавшего в 1905–1906 гг. христианский социализм А. А. Стаховича можно судить по аннотации к первому номеру газеты «Елецкий край», сообщавшей, что «направление газеты радикально-прогрессивное на искренне-демократических началах». Там же перечислялись российские общественные деятели, которые должны были помочь редакции проводить в жизнь «основные начала социальной справедливости и прогресса»<sup>115</sup>. Среди них был указан известный либеральный священник К. М. Аггеев<sup>116</sup>.

В конце 1906 года в статье А. А. Стаховича «К программе нашего издания» со ссылкой на книгу А. А. Чупрова «Конституционно-демократическая партия и социализм» указывалось, что сторонники «эволюционного социализма» могут уживаться с представителями партии народной свободы — конституционных демократов (кадетов). Согласно этой статье, на многочисленных епархиальных съездах 1905–1906 гг. выяснилось, что «значительная часть духовенства является убежденными и деятельными сторонниками освободительного движения». В качестве примеров участников такого движения приводились имена «талантливых пуб-

<sup>114</sup> Заседание поместного духовенства // Елецкий край. 1906. № 3. С. 2.

<sup>115</sup> Открыта подписка // Елецкий край. 1906. № 1. С. 1.

<sup>116</sup> Там же.

лицистов» архимандрита Михаила (Семенова) и священника Г. С. Петрова<sup>117</sup>. А. А. Стахович выражал от лица партии кадетов готовность сотрудничать с ними<sup>118</sup>.

В одной из следующих статей по данной теме, с явным сочувствием к герою материала, сообщалось, что архимандрит Михаил (Семенов) был исключен из состава преподавателей СПбДА и выслан в распоряжение архиепископа Воронежского<sup>119</sup>. Отмечалось также, что выслан он был за принадлежность к трудовой народно-социалистической партии<sup>120</sup>.

После Первой русской революции распространение идей христианского социализма в Орловской епархии замедлилось, но в декабре 1916 г. уже бывший священник Г. С. Петров приезжал в г. Орел и выступал с лекциями, в которых продолжала отчетливо звучать критика существующих церковных порядков. Откликом на это событие стала статья члена «Орловского Церковного историко-археологического общества» и сотрудника «Орловских епархиальных ведомостей» В. Н. Азбукина, побывавшего на двух из пяти лекциях Петрова. В своей статье Азбукин, в частности, писал, что Петров «выступил апологетом плоти, плотского, земного», «с сочувствием отзывался об эллинизме древних греков», «с отвращением упоминал про византизм, высказывая сожаления, что мы приняли христианство сквозь призму византизма, а не эллинизма».

Петров продолжал описывать его выступление, очевидец «возмущается тем, что в нас слишком вкоренилось презрение, пренебрежение ко всему чисто-земному, чисто-человеческому, что под земное, человеческое мы, обычно, подводим все мерзкое, скверное, дурное, позорное, подлое, тогда как хорошее, прекрасное, светлое мы называем неземным, нечеловеческим, ангельским. Земля и земное, — рассуждал лектор, — у нас запакощены, затоптаны, человек и человеческое унижены; наша добродетель непременно придавленная, согнутая, нищая, босоногая; наша святость — без сапог»<sup>121</sup>.

Перенос акцента с внутреннего и небесного на земное и материальное был характерен для Г. С. Петрова задолго до его орловских лекций 1916 года. Еще в 1902–1903 гг. критики Петрова указывали на отсутствие в его книгах «обращений к догматам и переноса им акцента с духовной жизни на материальное благополучие, подмену стремлений к Царству Небесному жаждой счастливого царства земного» [Воронцова, 16]. В период Первой русской революции Г. С. Петров выпускал газету «Правда Божия». Тогда же, в 1906 г., на пастырском собрании в Москве обратили внимание на то, что «под видом христианского учения» он сеял «противохристианские социалистические понятия» и посредством своей газеты возбуждал в

<sup>117</sup> Стахович А. А. К программе нашего издания // Елецкий край. 1906. № 4. С. 1–2.

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> Черкасский Т., свящ. Политиканствующая церковь // Елецкий край. 1906. № 16. С. 3.

<sup>120</sup> Там же. № 17. С. 1.

<sup>121</sup> Азбукин В. По поводу лекций Г. С. Петрова в г. Орле // Орловские епархиальные ведомости. 1917, 19 февраля. № 7–8. С. 128–134.

массах политическое брожение, «отравляя ядом социализма и презрения к святой православной Церкви».

К 1917 году противостояние церковных обновленцев и охранителей стало одним из важных пунктов политической повестки дня. Назначенный в феврале 1917 года, еще в период существования монархического строя, на должность епископа Орловского и Севского викарий Нижегородской епархии, епископ Балахнинский Макарий (Гневушев)<sup>122</sup>, уже получивший к этому времени известность «не только как церковный деятель, но и как один из основателей и руководителей право-монархического движения в России» [Рогозный, 110], в своем слове «На стражу мира и любви» в первых числах марта 1917 года при вступлении на новую кафедру прямо высказывал неприятие идей церковного обновления и порицал его проповедников:

Люди эти и требования их вышли и выходят преимущественно из той среды, которая давным-давно Церкви Божией не знает, богослужений не посещает, св. таинств не соблюдает, а если соблюдает, то формально только... вышли эти люди из тех слоев нашего образованного общества, которые сами или идут на поводу у инородцев наших, или немцев и вообще западной науки... вопиют они о необходимости реформ в печатных органах, которые явно принадлежат евреям, этими последними руководятся<sup>123</sup>.

Такая позиция новоназначенного орловского архиерея никак не могла импортировать установившейся революционной власти. Свидетель тех событий священник Николай Беляев сообщал, что сразу после Февральской революции на епископа Макария было воздвигнуто гонение «незначительной частью священников, большинством диаконов и псаломщиков и небольшой кучкой мирян». С 22 марта все эти люди объединились под красным флагом с девизом «Спасение и углубление революции». Присвоив своей организации наименование «исполнительного Комитета Объединенного духовенства и мирян», они вступили в контакт с так называемым Комитетом общественной безопасности [Беляев, 4], ставшим одним из органов власти Временного правительства в г. Орле<sup>124</sup>, и Советом рабочих и солдатских депутатов, представители которого вошли в состав новой церковной структуры [Беляев, 4].

В Комитет Объединенного духовенства были избраны священники С. Аракин, Г. Соколов, Г. Павский, С. Архангельский, кандидатами — В. Первозванский и Н. Азбукин<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Указ Его императорского величества, самодержца всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода, на имя Преосвященнейшего Григория, епископа Орловского и Севского за № 2 // Орловские епархиальные ведомости. 1917, 19 февраля. № 7–8. С. 41.

<sup>123</sup> Макарий (Гневушев), еп. На стражу мира и любви // Орловские епархиальные ведомости. 1917, 5 марта. № 9–10. С. 152–153.

<sup>124</sup> От редакции // Вестник Орловского комитета общественной безопасности. 1917, 17 марта. № 1. С. 1.

<sup>125</sup> Комитет духовенства // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917, 11 апреля. № 12. С. 2.

Священник Г. Павский за несколько недель до Февральской революции отмечен в «Орловских епархиальных ведомостях» историко-каноническим очерком с характерным названием «Участие мирян в избрании клира» и идеями в поддержку этой практики<sup>126</sup>, которая, несмотря на то, что большинство епархиальных архиереев в начале XX века свидетельствовало о «неготовности прихожан взять на себя ответственность за свой приход в смысле избрания священно- и церковнослужителей» [Степанова, 80], находила отклик в стане церковных революционеров [Фриз, 30–57].

Священник Сергей Аракин до революции был настоятелем орловской Сергиевской церкви и играл заметную роль в епархии, являясь духовным следователем по г. Орлу [Иванов, 24]. Эта должность предполагала проведение предварительного расследования в отношении обвиняемого духовенства и присутствие при полицейском следствии по преступлениям, совершенным духовными лицами. Кроме этого, духовные следователи осуществляли производство дознаний и следствий по делам епархии [Матвеева, 145].

Священник Николай Беляев давал такую характеристику деятельности Комитета Объединенного духовенства и мирян весной 1917 года:

Люди мира сего из Комитета начали ожесточенную травлю епископа (Макария. — Т. Б.) в местных газетах, обвиняя его не только за прежнее сочувствие и поддержку идеи самодержавия, но, вместе с тем, и как ставленника, якобы, известного, печальной памяти «старца Григория»... <...> Пущен был по городу слух, будто епископ в проповеди за богослужением сказал, что евреи распяли Христа, а русские царя [Беляев, 5].

В апреле 1917 года Орловский Комитет общественной безопасности обратился к Святейшему Синоду и обер-прокурору князю В. Н. Львову с просьбой «о замене епископа Макария Гневушева» и о разрешении «представить своего кандидата, избранного съездом духовенства и мирян Орловской епархии»<sup>127</sup>. После этого новая власть поручила Комитету Объединенного духовенства и мирян безотлагательно приступить «к разработке вопроса о созыве епархиального съезда Орловской епархии и организации на местах церковно-приходской жизни в форме конструирования прихода как юридической самоуправляемой единицы»<sup>128</sup>.

Епископом Макарием Епархиальный съезд духовенства был назначен на 3 мая 1917 года. Объединенный комитет духовенства и мирян назначил свой Епархиальный съезд на 10 мая, при этом «забрав деньги из свечного завода» и «разослав по епархии воззвания, в которых писал, что епископ Макарий, как приверженец ста-

<sup>126</sup> Павский г. Участие мирян в избрании клира // Орловские епархиальные ведомости. 1917, 5 февраля. № 5–6. С. 76–86.

<sup>127</sup> Дело епископа Макария // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917, 14 апреля. № 14. С. 1.

<sup>128</sup> Комитет духовенства // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917, 11 апреля. № 12. С. 2.

рого строя и пр., ими свергнут, уехал в Петроград и больше не вернется» [Беляев, 7].

Епархиальный съезд, проведенный при поддержке новых властей 10 мая 1917 года «дьяконской и псаломщицкой партией» Аракина, продолжал выражать поддержку значимым для части орловских элит идеям социализма.

Поражало присутствие на съезде значительного количества лиц, нацепивших себе большие красные банты, — писал очевидец. — Знамение же христианское — крест Христов было вовсе не в чести. Так, товарищ председателя Комитета, уже упоминавшийся священ. Г. Соколов, теперь член консистории, всегда являлся без креста. Священникам же, имевшим на себе это знамение, совершенно не было возможности сказать слово правды [Беляев, 10].

Съезд осудил деятельность епископа Макария, который 28 мая был вынужден покинуть кафедру [Беляев, 13–14], якобы по своему же прошению<sup>129</sup>.

Отстранение епископа Макария было осуществлено руками членов образованной в 1917 году группы «прогрессивного» духовенства. Люди, принявшие активное участие в деятельности этой группы, ранее, особенно в 1905–1907 гг., никак себя не проявляли в роли церковных демократов. Преемственность персоналий среди священников-реформаторов между двумя русскими революциями в Орловской епархии не прослеживается.

Рассмотрение событий жизни Орловской епархии показывает, что формирование предпосылок обновленческого раскола 1922 года проявлялось в виде использования церковно-реформаторских идей политиками, осуществлявшими борьбу за власть с начала XX века.

## Литература

1. *Балакшина* = Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников, 1903–1907) : Документальная история и культурный контекст. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
2. *Беляев* = Беляев Николай, прот. Временное управление Орловской епархией Епископа Серафима (Остроумова). Курск, 1918. С. 5.
3. *Воронцова* = Воронцова И. В. Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. 2018. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 85. С. 16.
4. *Вострикова* = Вострикова В. В. Александр Александрович Стахович: «...для нас хорош только путь легальный» // Орловские либералы: люди, события, эпоха / Под общ. ред. А. А. Кара-Мурзы. Орел, 2010. С. 85.
5. *Иванов* = Иванов В. П. Неизвестный Поликарпов. М., 2009. С. 24.
6. *Курбенков, Кулажников* = Курбенков В. А., Кулажников В. В. Христианство и социализм в конце XIX и начале XX веков в контексте критики социалистической идеологии // Наука и современность. 2014. № 1 (1). С. 56–57.

<sup>129</sup> Указ из Святейшего Правительствующего Синода от 27 мая 1917 // Орловские епархиальные ведомости. 1917, 1 июня. № 22. С. 132.

7. *Лобанов* = Лобанов В. В. «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб., 2019.
8. *Матвеева* = Матвеева Е. С. Особенности церковного судопроизводства в России во 2-й половине XIX века (на материалах Орловской епархии) // Юридические записки. 2014. № 1. С. 145.
9. *Ореханов* = Ореханов Г. Л., священник. На пути к Собору : Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002.
10. *Рогозный* = Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года. СПб. : Лики России, 2008. С. 110.
11. *Степанова* = Степанова Е. Клик и миряне на приходе РПЦ в начале XX века (по материалам «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе») // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2010. № 2. С. 80.
12. *Титлинов* = Титлинов Б. В. Новая Церковь. Пг. ; М., 1923. С. 73–74.
13. *Фирсов* = Фирсов С. Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 г.). М., 2002.
14. *Фриз* = Фриз Г. «Воцерковление» 1917 года: церковный кризис и приходская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 30–57.
15. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.

**Игорь Иванович Соболев**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Отчет архиепископа Евлогия (Георгиевского) о ревизии Кубанской епархии 17 октября 1919 г.<sup>130</sup>**

События 1917 года и Гражданская война разъединили огромные пространства бывшей Российской империи линиями фронтов фактически на отдельные разрозненные территории, что сделало практически невозможным управление епархиями разных областей и реализацию постановлений Поместного Собора ПРЦ 1917–1918 гг. На территории Юга России Церковь, оказавшись под защитой Вооруженных сил Белой Армии, получила возможность реализовывать реформы Московского Поместного Собора в южных епархиях утвержденным на Ставропольском Соборе 1919 года Временным Высшим Церковным Управлением. Архиепископ Евлогий (Георгиевский), пользуясь правом представителя высшей церковной власти региона, осуществил ревизию Кубанской епархии, только что утвержденной Ставропольским Собором, выявляя имеющиеся недостатки и указывая возможности их устранения.

ключевые слова: Евлогий (Георгиевский), ревизия, Гражданская война, отчет, Кубанская епархия, Союз духовенства, пастырское служение, епархиальные учреждения, миссионерский совет.

Во исполнение указа Временного Высшего Церковного Управления от 12 октября 1919 года № 194 член Временного Высшего Церковного Совета (ВВЦУ), созданного решением Ставропольского Собора<sup>131</sup>, архиепископ Евлогий (Георгиевский) приступил к ревизии Кубанской Епархии.

Владыка Евлогий, как представитель высшей церковной власти юга России, находящегося под контролем Белой армии, в ходе проверки участвует в заседаниях епархиального Совета, посещает епархиальные предприятия и учреждения, присутствует на богослужениях и уроках духовных училищ, беседует с преподавателями, служащими учреждений<sup>132</sup>.

Еще в 1916 году Кубанскому викариатству, как структурной единице Ставропольской епархии РПЦ, Священным Синодом были присвоены некоторые права полусамостоятельного существования. С 17 августа 1918 года самостоятельность Кубанской епархии была определена с разрешения архиепископа Ставропольского Агафодора (Преображенского). Ко времени ревизии действовал новый епархиальный Совет, избранный в августе 1919 года, на котором фактически состоялось выделение Кубанской епархии из Ставропольской епархии.

Епархия, утвержденная Ставропольским Собором<sup>133</sup>, начинала самостоятельную деятельность в трудных внешних условиях и без практического консисторско-

<sup>130</sup> ГАРФ. Р-3696. Оп. 1. Д. 20. Л. 140–172. Отчет архиепископа Евлогия о ревизии Кубанской Епархии 17 октября 1919 г. (*далее Отчет*).

<sup>131</sup> ГАРФ. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 27а, 27а об., 27, 27 об. Положение о ВВЦУ.

<sup>132</sup> Отчет. С. 2.

<sup>133</sup> ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 22–26 об. Протокол № 4 пленарного заседания Ставропольского Собора 22 мая 1919 г.



го административного опыта работы, поэтому ВВЦУ не могло оставить без внимания только что преобразованное из викариатства Кубанское епархиальное управление.

До утверждения Кубанской епархии епископ Иоанн, будучи викарием (в то время Ейский), практически не имел влияния на епархиальную жизнь Ставропольской епархии из-за его непростых отношений с правящим архиепископом Агафодором. Назначенный в Екатеринодар вопреки воле высокопреосвященнейшего Агафодора, епископ Иоанн с первых же шагов своего викариатства почувствовал нерасположение и недоверие к себе архиепископа. При таких обстоятельствах епископ Иоанн вступил в самостоятельное управление Кубанской епархией. Хотя местное духовенство отнеслось к нему, в общем, доброжелательно и выразило ему доверие, однако у него не было ни авторитета, ни влияния.

В тот период революционных съездов духовенства и мирян, в условиях жесткой критики архиерейских распоряжений летом 1917 года на Кубани и Ставрополье образовался «Союз духовенства Кубанской области». Совет «Союза духовенства...» был первым органом самостоятельного церковного управления. Он сыграл положительную роль в церковной жизни Кубани, особенно в деле защиты духовенства перед возникшими революционными организациями, а также в деле «ограждения его от произвола взбудораженной темной толпы»<sup>134</sup>. Преосвященный часто обращался к содействию Совета, когда требовалось урегулировать отношения между членами причтов или между причтами и прихожанами.

Тем не менее «широта захваченных [Советом] при этом полномочий» в области епархиального управления заслонила его понимание сути церковной иерархии и значение права епископа в церковном управлении.

Это обстоятельство отрицательно повлияло на дальнейшие взаимоотношения епископа и епархиального Совета в случаях, когда Совет становился на неверный путь, расширяя пределы своих полномочий, а епископ Иоанн не пытался использовать свое законное право *veto*. Здесь сразу наметился конфликт сознания «демократически» настроенного духовенства с иерархическим принципом в Церкви<sup>135</sup>.

Общаясь с Преосвященным Иоанном, архиепископ Евлогий приходит к выводу, что епископ Иоанн «смутно представляет себе», что происходит в органах законодательной и исполнительной власти, его практически не интересовали местные общественно-политические течения, он недостаточно ясно в них разбирался, чтобы использовать их для целей епархиальной жизни»<sup>136</sup>.

Проверяющий отмечает прекрасные личные качества Преосвященного: «...глубоко благочестивый, молитвенный, добрый и мягкий, кроткий, застенчивый, он вовсе не церковно-общественный деятель для такого бурного мятежного времени». Будучи человеком пассивным по природе, — пишет архиепископ Евлогий, —

---

<sup>134</sup> Отчет. С. 17.

<sup>135</sup> Там же. С. 19.

<sup>136</sup> Там же. С. 25.

он еще более был пассивен в своем влиянии из-за создавшейся вокруг него атмосферы<sup>137</sup>.

Нерешительность епархиальной власти и самого Правящего епископа Владыка Евлогий показывает на примере конфликта епархии и войскового Атамана в связи с беспорядками в войсковом Александро-Невском соборе в Екатеринодаре.

Дело о причте войскового Александро-Невского собора в Екатеринодаре, в котором Преосвященный Иоанн не проявил твердости, которая диктовалась соборными определениями и существом дела: с одной стороны, в отношении со светской властью; с другой — к снисходительному отношению Епархиального Совета к вопиющим беспорядкам в Александро-Невском соборе в Екатеринодаре. Эта пассивность и нерешительность епископа Иоанна дала повод для вмешательства светских властей во внутренние, чисто церковные дела епархии и не могла не повлиять на снижение престижа Преосвященного. В своем отчете Владыка Евлогий утверждает, что одна из причин унижения авторитета власти Преосвященного Иоанна есть бездействие Ставропольского епархиального начальства, лишившее епископа Иоанна всякой самодеятельности»<sup>138</sup>.

Отношения между Преосвященным Иоанном и светской властью Кубани сложились не лучшим образом. На заседаниях Ставропольского Собора при обсуждении вопроса об утверждении самостоятельного статуса Кубанской епархии представитель Кубанского правительства давал обещания от имени правительства поддерживать все епархиальные учреждения. По предложению члена правительства была образована междуведомственная комиссия, которая приступила к разработке штатов содержания Кубанского епископа, епархиальных учреждений и проект обеспечения жалованием духовенства. Был разработан проект преобразования местного духовного училища в духовную гимназию. Но всем обещаниям и планам Кубанской епархии не суждено было осуществиться. Вместо ожидаемых благ, новым «социалистическим» законом у духовенства была отнята земля. Затем по распоряжению правительства Кубани под военное училище у епархии было реквизировано здание женского епархиального училища, под лазарет — лучшая и большая половина мужского духовного училища<sup>139</sup>. Все хлопоты и протесты духовенства по поводу этих реквизиций не увенчались успехом.

Критикуя в отчете действия властей, архиепископ Евлогий предлагает конкретные решения проблемы, указывая на свободные помещения, принадлежащие «войсковому начальству»: войсковая женская гимназия, фельдшерская школа, реальное училище, учительская семинария и другие<sup>140</sup>. «Будь на месте Преосвященного Иоанна более сильный и влиятельный святитель, — предполагает Владыка

<sup>137</sup> Там же. С. 23.

<sup>138</sup> Отчет. С. 28.

<sup>139</sup> Там же. С. 10.

<sup>140</sup> Там же. С. 11.

Евлогий в отчете, — он, быть может, отстоял бы права епархии, но теперь на его слабый и робкий протест не обращено никакого внимания»<sup>141</sup>.

Анализ состояния внутреннего управления епархией Владыка Евлогий начинает с характеристики пастырского служения епископа Иоанна, подчеркивая добро-совестность и великое усердие Преосвященного. За 12 лет жизни на Кубани епископ Иоанн достаточно хорошо освоился с местными условиями, с духовенством и паствой своей епархии. Однако весь этот полезный опыт значительно обесценивается тем, что вся эта деятельность Преосвященного осуществляется, по мнению архиепископа Евлогия, кустарным способом. «Нет живого центра, вокруг которого объединялись бы все деятели епархии»<sup>142</sup>.

Подводя итог оценки епископа Иоанна как правящего архиерея, архиепископ Евлогий пишет, что в епархии не чувствуется властной правящей руки, и она не представляет здорового церковного организма. В здоровом организме епархии каждому органу, по мнению Владыки Евлогия, должно быть указано свое место, свой определенный круг деятельности, чтобы дружным согласованным действием всех живых сил епархии созидалась и развивалась епархиальная жизнь.

Архиепископ Евлогий считает, что деятельность каждого епархиального учреждения в отдельности и образ Кубанского епархиального управления в целом раскрывается ярче, если к описанию каждого из учреждений добавлять отношение к нему Преосвященного Иоанна. Такого правила Владыка Евлогий придерживается при написании отчета.

Взаимные отношения между Преосвященным и епархиальным Советом были далеко не безмятежны, но на одном из совместных с епархиальным Советом заседаний владыка Иоанн назвал эти отношения «добрыми и доброжелательными»<sup>143</sup>.

Тем не менее в письменном докладе проверяющему епископ Иоанн характеризует тот же Совет другими словами — «епархиальный Совет, игнорируя власть Правящего архиерея, допускает официальные отношения со всеми учреждениями и даже с Высшей Церковной властью»<sup>144</sup>. В этом отзыве Владыки Иоанна не слышится доброжелательного отношения двух ветвей власти епархии. При этом архиепископ Евлогий добавляет очень важную черту к образу отношений правящего архиерея и Совета — за все время существования Совета правящий епископ возглавлял его во время заседания «только один раз»<sup>145</sup>.

Архиепископ Евлогий делает вывод, что, пользуясь пассивностью правящего архиерея, Совет как учреждение новое, облеченное большими полномочиями и доверием Епархиального Собрания, явно переоценивает свое значение и расширяет пределы своих полномочий и независимости от епископа. Очевидно, что епар-

---

<sup>141</sup> Там же.

<sup>142</sup> Отчет. С. 133.

<sup>143</sup> Там же. С. 20.

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> Там же.

хиальный Совет недостаточно понимает суть канонических отношений с правящим епископом<sup>146</sup>.

Подытоживая общее впечатление от деятельности епархиального Совета, проверяющий владыка заключает, что его деятельность «только начинается, только налаживается... <...> ...механизм едва приведен в действие и потому движется еще не гладко, с заметными дефектами и шероховатостями»<sup>147</sup>. Архиепископ Евлогий рекомендует еще неопытному Совету, составленному из людей, незнакомых с духовным канцелярским делом, взять хороших специалистов, представителей старой Консистории, в которой «не все... было так уж плохо», а пренебрежительное отношение к консисторским формам ведет ко многим довольно существенным упущениям<sup>148</sup>.

Одно из серьезных замечаний, указанных архиепископом Евлогием — «не предусмотренный никакими церковными законами», унаследованный Кубанью от Ставропольской епархии, орган епархиального управления — собрание выборных епархиальных организаций<sup>149</sup>. В состав этого собрания на момент ревизии входили: Епархиальный Совет, Ревизионный комитет, Правление свечного завода, Предсъездная Комиссия и по одному представителю от всех других епархиальных учреждений. Проверяющий называет его «малым епархиальным собранием», созываемым по мере надобности, с широкими полномочиями, действующим между двумя полными Епархиальными собраниями.

Вывод Владыки Евлогия, что это нелегальное учреждение может служить большим соблазном для епархиального Совета, который через эти организации может проводить угодные ему мероприятия и в то же время укрываться за ними, перелагать на них ответственность за свои деяния. Кроме того, собрания этого неведомого органа с неопределенными полномочиями могут парализовать взаимоотношения епископа и епархиального Совета<sup>150</sup>. Архиепископ ходатайствовал перед Высшим Церковным Управлением о скорейшем упразднении этого самозванного органа Кубанского Епархиального управления.

В отчете архиепископа Евлогия большое внимание уделено Миссионерскому Совету: его статусу, взаимоотношениям с епархиальным Советом, правящим епископом и значению Совета для Кубани, где по официальным данным, насчитывалось более 13,5 тыс. сектантов.

В жестком конфликте двух Советов, епархиального и миссионерского, за приоритет статуса в Кубанской епархии, Преосвященный Иоанн не смог объединить эти две главнейшие епархиальные организации в дружной согласованной работе.

Владыка Евлогий в отчете просит Высшее Церковное Управление разрешить это больной вопрос, разъяснить пределы компетенции между двумя Советами.

<sup>146</sup> Там же.

<sup>147</sup> Отчет. С. 25.

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> Там же. С. 39.

<sup>150</sup> Там же. С. 40.

Ссылаясь на определения Поместного Собора, он поясняет, что миссионерский Совет является не подчиненным, а параллельным епархиальному Совету учреждением, и оба Совета должны объединиться под руководящим управлением правящего Епископа. По мнению архиепископа Евлогия, такое взаимоотношение статусов советов обеспечивал бы: Миссионерскому Совету «возможность широкого воздействия на миссию», а Епархиальному — «свободу и внутреннюю автономию»<sup>151</sup>.

В ходе ревизии архиепископ Евлогий, как опытный пастырь и общественно-церковный деятель, не мог не обратить внимание на Александро-Невское братство при Екатеринодарском войсковом Александро-Невском соборе, имеющее по уставу широкие миссионерские задачи. Владыка в отчете называет его мертвым учреждением, так как оно «с 1913 года даже не печатает отчета, очень редко созывает Соборания, на которые никто не является». Он призывает обновленный Соборный притч и его настоятеля воскресить это полезное учреждение<sup>152</sup>.

Не обошел Владыка Евлогий пастырским вниманием Законоучительское Братство в Кубанской епархии, которое было открыто 3 сентября 1917 г. и насчитывает 350 членов, добровольно записавшихся, из общего числа законоучителей 900.

В начале деятельности Законоучительское Братство довольно энергично повело свои дела. На момент проверки Владыка Евлогий отмечает в отчете, что Законоучительское Братство энергично борется за право Закона Божия в учебных заведениях. Однако Преосвященный Иоанн в этой борьбе никакого участия не принимает<sup>153</sup>.

Характеризуя духовенство Кубанской епархии, архиепископ Евлогий пишет, что оно всегда пользовалось сравнительным экономическим достатком и материальным благополучием, которое, как он пишет в отчете, не всегда уживается с пастырским рвением. Поэтому, когда от пастырства потребовались лишения и подвиги самоотвержения, и при этом открывались пути для легкого и быстрого обогащения, то многие отцы и клирики «устремилась в кооперативы и на другие, более выгодные поприща»<sup>154</sup>. Владыка приводит официальные цифры на момент проверки: 37 священников, 22 диакона и 38 псаломщиков, выйдя за штат, но, оставаясь в клире, работают в разных мирских предприятиях, ничего общего со служением Церкви Христовой не имеющих.

Архиепископ Евлогий отмечает отсутствие пастырского рвения местного духовенства в задержке открытия самостоятельного прихода при Ильинской церкви, приписанной на момент проверки к Александро-Невскому войсковому Собору. При официальном наличии прихожан в Соборе по клировым ведомостям за 1918 год — 3485 чел., фактически на момент ревизии в район прихода входит население в 40–50 тысяч человек, что указывает на острую необходимость самостоя-

<sup>151</sup> Там же. С. 44.

<sup>152</sup> Отчет. С. 46.

<sup>153</sup> Там же. С. 47.

<sup>154</sup> Там же. С. 49.

тельного прихода<sup>155</sup>. При этом Благочинническое Собрание во главе с благочинным тормозит открытие Ильинского прихода.

Владыка Евлогий, указывая на отсутствие контроля со стороны епархии за исполнением Божьей службы в Александро-Невском соборе, делает вывод, что приходское дело в Екатеринодаре не налажено. Совершенно необходим пересмотр районов приходов, их передел и, может быть, увеличение числа приходов или, по крайней мере, новых причтовых штатов.

Проверяющий просит Высшее Церковное Управление предписать Кубанскому епархиальному Совету при Александро-Невском войсковом Соборе открыть приходской Совет, который упорядочит церковно-приходскую жизнь этого района.

В отчете большое внимание уделяется проблемам духовных учебных заведений епархии: их финансирование и реквизиция Краевым Правительством большей части помещения мужской семинарии и всего помещения женского училища. Причем, если реквизиция женского училища совершилась под давлением внешней силы (решение Краевого Правительства), то вину за ликвидацию этого училища архиепископ Евлогий целиком возлагает на само духовенство в лице самочинного Собрания представителей Епархиальных организаций, которое приняло решение не производить занятий в училище в текущем году, а преподавательский и воспитательский персонал распустить<sup>156</sup>. Владыка Евлогий поражается той легкости, с которой в Кубанском Епархиальном Управлении приняли столь важное решение. В этом случае Преосвященный Иоанн не согласился с решением епархиального Совета и предоставил его на усмотрение ВВЦУ. Архиепископ Евлогий просил Высшее Церковное Управление спасти Екатеринодарское женское епархиальное училище от угрожающего ему закрытия<sup>157</sup>.

В заключение своего отчета Владыка Евлогий описывает экономическое положение Кубанской епархии, называет его печальным. Основным источником финансирования Кубанской епархии и всех ее учреждений, отмечает Владыка, является свечной завод. Исследуя завод, архиепископ Евлогий в результате беседы с торговыми агентами, предлагающими воск по выгодной цене при оплате за него пшеницей, находит вариант выхода из «печального» экономического положения епархии.

Архиепископ приходит к выводу, что даже в обстановке военных действий и экономических проблем Кубани только одна удачная операция поставит на ноги Кубанский свечной завод и финансовую обеспеченность всех учреждений Кубанской епархии<sup>158</sup>. В дальнейшем «пчеловодная Кубань» — поставщица воска в России может обеспечить успешную деятельность епархиального свечного завода и, следовательно, устойчивое экономическое положение епархии.

---

<sup>155</sup> Там же. С. 51.

<sup>156</sup> Отчет. С. 59.

<sup>157</sup> Отчет. С. 62.

<sup>158</sup> Там же. С. 64.

В заключение Владыка Евлогий делает общий вывод отчета: «На Кубани требуется мудрый, опытный и энергичный епархиальный хозяин, который твердой и умелой рукой привел бы в стройный порядок еще не слаженные части епархиальной машины и заставил бы ее производить созидательную, продуктивную работу»<sup>159</sup>.

### **Выводы**

Таким образом, отчет Владыки Евлогия о ревизии деятельности новосозданной Кубанской епархии выходит за рамки простого ревизионного документа. Его значение велико, потому что он отражает уникальную попытку реализовать на юге России исторические решения Великого Московского Собора в трагический период Гражданской войны Временным Высшим Церковным Управлением.

Необходимо отметить, что отчет написан пастырем и церковным деятелем начала XX века, архиепископом Евлогием, имеющим огромный опыт служения в Российской Церкви. Документ изобилует массой конкретных примеров и ценных выводов из жизни епархии в условиях ее становления на основе новых соборных решений.

Историческая ценность отчета могла бы быть неизмеримо значительнее, если бы не последовавшее позднее поражение Белой армии и наступление трагического периода истории Российской Церкви.

### **Источники**

1. ГА РФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 20. Л. 140–172. Отчет архиепископа Евлогия о ревизии Кубанской Епархии 17 октября 1919 г.
2. ГАРФ. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 27а, 27а об., 27, 27 об. Положение о Временном Высшем Церковном Управлении.
3. ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 22–26 об. Протокол № 4 пленарного заседания Ставропольского Собора от 22 мая 1919 г.

---

<sup>159</sup> Там же. С. 65.

**Священник Евгений Доля**

*Москва, Историко-архивный институт РГГУ*

## **Внешняя церковная деятельность Американского экзархата РПЦ на примере взаимоотношений с Методической церковью США**

Одним из непростых и значимых направлений в истории Русской Православной Церкви XX столетия было взаимодействие с различными протестантскими деноминациями. Данное направление получает развитие с 20 ноября 1961 г., даты вступления Московского Патриархата во Всемирный Совет Церквей. Для Русской Церкви открылась дверь для новых форм сотрудничества с западно-христианским миром. Примером такого сотрудничества является взаимодействие с одной из влиятельных протестантских деноминаций в США — Методической церковью. Доступные в настоящее время архивные документы говорят, что между представителями Московского Патриархата и Методической церкви в 60-е гг. сложились теплые и даже дружественные личные отношения, что помогало первым приобретать большой авторитет как в религиозной, так и в общественной среде Штатов.

ключевые слова: Американский экзархат, экуменическое движение, митрополит Никодим (Ротов).

С 1933 по 1970 г. на территории Северной и Южной Америки действовал Американский экзархат Русской Православной Церкви. 10 апреля 1970 г. в связи с дарованием Московским Патриархатом Американской митрополии автокефалии Экзархат был расформирован, а большинство его приходов были переподчинены новой Поместной Церкви.

На протяжении всего времени существования перед руководством Экзархата стояли вполне определенные задачи, главной из которых было воссоединение с Патриархией отколовшейся в результате Октябрьской революции 1917 г. Американской епархии. По сути, этот вопрос определил практически все стороны деятельности Экзархата. Попытки создания богословской школы в Нью-Йорке, церковного социального центра в Пайн-Буш, сотрудничество с представителями Поместных Церквей, связи с политическими деятелями, а также принятие в свою юрисдикцию различных инославных групп — все это служило укреплению позиций и авторитета Патриаршего экзархата в полемике с Американской митрополией. Вместе с этим, особое место в истории Экзархата занимало взаимодействие с протестантскими деноминациями. Это направление получило развитие после вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей в 1961 г. Связи с видными деятелями экуменического движения позволили значительно расширить круг влияния в Штатах. Со многими из них у экзархов установились личные, дружественные связи, что, конечно, положительно сказывалось на статусе Американского экзархата, в частности, и в целом Московского Патриархата. Одной из таких деноминаций, с которой установились добрые отношения, была Методистская церковь США.



На сегодняшний день тема взаимоотношений двух юрисдикций в российской и зарубежной историографии еще не поднималась. Только в «Журнале Московской Патриархии» мы можем найти несколько упоминаний об официальных встречах первых лиц РПЦ и методистов<sup>160</sup>. Однако встречи проходили в рамках сотрудничества между Патриархией и Национальным Советом Церквей Христа в США, в состав которого входила и Методическая церковь.

Со своей стороны и архивное документальное наследие сохранило совсем не большое количество материалов, отражающих рассматриваемый вопрос. Тем не менее, они позволяют увидеть, на каком уровне и какие формы общения существовали между сторонами.

Одной из самых заметных тем в двусторонних связях является тема устройства «Церковного центра» при ООН.

Первые обсуждения вопроса доступные в настоящее время документы относят к самому началу 1963 г. Так, 10 января глава Американского экзархата архиепископ Иоанн (Венланд)<sup>161</sup> встретился с исполнительным секретарем Отдела «Мир и мировой порядок» бюро Методистской церкви в США при Организации Объединенных Наций, доктором Карлом Соулом. На встрече Соул рассказал, что Методистская церковь имеет при ООН бюро «с официальным названием “Генеральный Департамент Христианский социальной озабоченности”», задачей которого является ознакомление методистов с деятельностью ООН. Однако у лидеров деноминации есть стремление расширить деятельность бюро и привлечь к его работе другие церкви, «особенно церкви Востока». Для этого планируется создать «Церковный центр при ООН». Центр должен начать свою деятельность в сентябре 1963 г., когда для него полностью построится отдельное здание. На вопрос архиепископа Иоанна о том, какую пользу может принести представитель Русской Православной Церкви для Центра, Соул ответил, что представитель Патриархии может лично знакомиться с деятельностью ООН, информировать о происходящих в ООН и Центре событиях, осуществлять постоянное общение с представителями иных церквей, проводить богослужения на русском языке с синхронным переводом на иные языки. Представитель будет иметь «аккредитацию, которая предоставляется всем неправительственным представителям».

Говоря о финансовой стороне дела, Соул пояснил, что «церкви не будут платить никаких членских взносов и получать какие-либо дотации от Центра. Представитель целиком будет жить на средства церкви, которая его посылает. Центр предоставляет только за определенную рентную плату помещение для бюро:

- 1 комната площадью в 18 кв. метров 1.800 долларов в год;

<sup>160</sup> См. напр.: Журнал Московской Патриархии. 1955. № 8. С. 9; 1955. № 11. С. 78; 1956. № 2. С. 70–72.

<sup>161</sup> Митрополит Иоанн (Венланд) (1909–1989). Глава Американского экзархата РПЦ с 16.06.1962 по 7.10.1967 г.

- 2 комнаты площадью в 27 кв. метров — 2.700 долларов в год и т.д.»<sup>162</sup>.

В заключение встречи Карл Соул просил экзарха как можно быстрее сообщить ему, какую площадь было бы желательно забронировать для Русской Церкви.

Со своей стороны арх. Иоанн довольно позитивно отреагировал на данную перспективу, подобной реакции он ждал и из Москвы. Об этом косвенно свидетельствует его рапорт от 18.02.1963 г., где он докладывал о встрече с генеральным секретарем ООН У Таном. В частности, экзарх в разговоре озвучил свои мысли: «...по всей вероятности, Русская Церковь последует примеру Методистской церкви и откроет свое представительство при ООН»<sup>163</sup>.

В конце года, как и предполагалось, Церковный центр был достроен, и 18 декабря митр. Иоанн был приглашен для его осмотра. Карл Соул оказал гостю радостный прием, провел экскурсию и еще раз напомнил, «что православная церковь ожидается в этом здании с нетерпением»<sup>164</sup>.

Информируя руководство ОВЦС об этой встрече, митр. Иоанн в этот раз посчитал нужным выразить свою личную позицию по отношению к этому вопросу. «Я должен заметить, — писал архиерей, — что Методистская церковь... представляет сама по себе солидную силу в борьбе за мир. Эта сила, как мне кажется, сравнима по своей значимости с Пражским движением, с Всемирным Советом Церквей и с Всемирным Советом мира.

Сотрудничать с таким движением кажется мне полезным для наших общих усилий в борьбе за мир, и очень жаль, что до сих пор еще не решен вопрос о посылке нашего представителя в Церковный Центр»<sup>165</sup>.

На следующий день Соул стал гостем на престольном празднике Никольского кафедрального собора Нью-Йорка. Там он лично передал письмо в адрес экзарха. В тексте говорилось, что последняя встреча в Церковном центре доставила его руководству «большую радость». Митрополит назывался в нем «живым звеном, связывающим протестантов США с Православной Церковью». Вместе с этим Соул указал, что пространство Центра «довольно быстро заполняется», выразив надежду о скорейшем принятии решения об открытии там представительства. Для наглядного примера в письме давался список свободных и уже занятых этажей. Значился следующий список: 1. Церковь; 2. Помещения для собраний и буфет; 3. Помещение для собраний; 4 и 5. Совет по вопросам путешествий студентов; 7. Возможно — Иранская миссия (посол посетил здание в прошлый четверг); 8. Возможно — второй этаж для Методистской церкви, в целях расширения работы. 9. Различные деноминации: баптисты, пресвитериане и др. 10. Национальный Совет

<sup>162</sup> Архив ОВЦС. Папка «Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом). 1963 г. Ч. 2.»: Рапорт архиепископа Иоанна (Венланда) на имя архиепископа Никодима (Ротова) от 3.02.1963 г.

<sup>163</sup> Рапорт архиепископа Иоанна (Венланда) на имя архиепископа Никодима (Ротова) от 18.02.1963 г. (Там же).

<sup>164</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 3.

<sup>165</sup> Там же. Л. 4.

Церквей. 11. Этаж Методистской церкви. 12. Помещения для собраний и библиотека. И только 6-й этаж из 12-ти оставался не занятым<sup>166</sup>.

Письмо в Москву митр. Иоанн направил 23 декабря, сопроводив рапортом, где также повторил мысль Соула о том, что «свободное для найма помещение уменьшается с известной скоростью» и соответственно Патриархия «должна поторопиться, если хочет занять место в Церковном Центре»<sup>167</sup>.

Почти через год экзарх еще раз напомнил руководству ОВЦС о возможности представительства в Центре. 10.09.1964 г. он представляет свои соображения «относительно активизации... деятельности» Американского экзархата. В одном из пунктов митр. Иоанн предлагал «направить в Церковный центр Методистской церкви... представителя РПЦ в сане епископа, приписав его к Экзархату в США»<sup>168</sup>.

Однако уже 2.12.1964 г. митр. Иоанн сообщал о своей встрече с Карлом Соулом, где последний сообщил, «что Греческий экзархат организует свое представительство в «Церковном Центре при ООН» и что ему отводится весь 6-й этаж здания»<sup>169</sup>.

Несмотря на это, интерес у Американского экзархата и Методистской церкви друг в друге не исчез. Митр. Иоанн продолжал настаивать на участии Патриархии в работе Центра, веря, что это открывало бы перед Экзархатом обнадеживающие перспективы. В 1965 г.<sup>170</sup> экзарх в одном из своих рапортов писал: «Очень желательно для укрепления положения Русской Православной Церкви в Нью-Йорке открыть наше бюро при упомянутом Центре. Могущественная Методистская церковь не перестает предлагать свою помощь нам в этом отношении вплоть до обеспечения необходимых виз»<sup>171</sup>.

В это же время появляется первая реакция по данному вопросу со стороны советских государственных органов. 28.06.1965 г. по запросу МИД в адрес заведующего Отделом США М. Н. Смирновского Совет по делам РПЦ направляет справку «о Церковном центре при ООН»<sup>172</sup>. В частности, в документе было указано, что «Московская Патриархия после всестороннего изучения этих предложений намерена направить своего представителя в церковный центр при ООН, и обратилась в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР за содействием». Из документа видно, что руководство Патриархии посчитало полезным для себя иметь представительство в Церковном центре при ООН. Однако окончательное решение о представителе контролирующими инстанциями затяги-

<sup>166</sup> Архив ОВЦС. Папка «Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом). 1964 г.»: Письмо руководителя Методистского церковного центра при ООН доктора Карла Соула на имя митрополита Иоанна (Венланда) от 21.12.1963 г.

<sup>167</sup> Рапорт митрополита Иоанна (Венланда) на имя архиепископа Никодима (Ротова) от 23.12.1963 г. (Там же).

<sup>168</sup> Памятная записка к рапорту митр. Иоанна (Венланда) на имя митр. Никодима (Ротова) от 10.09.1964 г. (Там же).

<sup>169</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 179; Д. 601. Л. 7.

<sup>170</sup> Точная дата не указана.

<sup>171</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 601. Л. 216.

<sup>172</sup> Там же. Л. 165, 166; Оп. 8. Д. 65. Л. 39.

валось. К сожалению, доступные документы не дают однозначного ответа, была ли вообще какая-нибудь реакция от МИДа. Однако факты дальнейшего развития вопроса дают основания предположить, что ситуацию или замолчали, или рекомендовали поддерживать связь с Церковным центром без направления туда отдельного представителя.

7 октября 1967 г. на Нью-Йоркскую кафедру был назначен арх. Ионафан (Кополович)<sup>173</sup>. В памятке от Патриархии для экзарха среди прочего значился пункт: «Организовать посещение Церковного центра Методистской церкви США при ООН (руководитель Карл Соул), ознакомиться с его деятельностью и через этот центр посетить ООН. Если Церковный центр, как это было раньше, будет приглашать архиепископа Ионафана для участия в проводимых там мероприятиях или для чтения лекций, такие приглашения следует принимать»<sup>174</sup>.

После всестороннего изучения вопроса 23.12.1968 г. арх. Ионафан направляет митр. Никодиму рапорт. В нем подчеркивалось, что Карл Соул «снова обратился... с предложением о положительном решении данного вопроса», а также сообщалось о том, «что из себя представляет в настоящее время этот Центр». Особое внимание арх. Ионафан акцентировал на преимуществах открытия представительства в Центре. Оно могло бы публиковать «через прессу ООН важные заявления глав своих Церквей, например по вопросу мира... имело бы большую возможность свидетельствовать американскому народу, особенно молодежи, о жизни Русской Православной Церкви, об ее участии в борьбе за мир и о жизни русского народа». «Мне кажется, — заключал свой рапорт глава Экзархата, — что было бы хорошо решить данный вопрос в положительном смысле. Наше участие в Центре, безусловно, будет полезным во всех отношениях»<sup>175</sup>.

Характер документа подтверждает, что окончательная позиция к вопросу церковного представительства при ООН на конец 60-х гг. у советских государственных структур так и не выработалась. Поскольку арх. Ионафан в столь позитивном ключе поддерживал идею представительства в Центре, видимо, ни в личных беседах, ни в переписке запреты в этой теме ему не предписывались.

Несмотря на то, что вопрос так и не был положительно решен, представители Американского экзархата всегда оставались желанными гостями в стенах Церковного центра. Документы дают несколько примеров того, что стороны старались не терять связь друг с другом, особенно в первое время сотрудничества. За один только 1964 г. представители Экзархата посещали Методистский центр трижды. Так 11 ноября 1964 г. экзарх митр. Иоанн (Венланд) сделал сообщение перед двумя разными группами о главных направлениях деятельности Экзархата и Русской Православной Церкви<sup>176</sup>. 1 декабря 1964 г. глава Американского экзархата был пригла-

<sup>173</sup> Архиепископ Ионафан (Кополович), (1912–1990). Глава Американского экзархата с 7.10.1967 по 10.04.1970 г.

<sup>174</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 143. Л. 137, 138.

<sup>175</sup> Там же. Д. 211. Л. 109, 110.

<sup>176</sup> Там же. Оп. 2. Д. 561. Л. 161.

шен в «Церковный Центр при ООН» на семинар группы членов церкви «Учеников Христовых»<sup>177</sup>; 11 декабря — на банкет, посвященный чествованию епископа методистской «Сионской» церкви доктора Б. Шоу<sup>178</sup>. Относительно последнего экзарх в докладе отметил, что «вечер прошел в атмосфере трогательной дружбы»<sup>179</sup>.

Вместе с этим примечательно участие представителей Американского экзархата и Методистской церкви в разного рода конференциях и иных научных и общественных форумах. Интересен тот факт, что, докладывая своему церковному руководству об участии в таковых, члены Экзархата всегда считали нужным упомянуть об общении на этих мероприятиях с методистами<sup>180</sup>.

Среди этого особого внимания заслуживают упоминания о неформальных, личных встречах между представителями двух юрисдикций. Еще в мае 1963 г. владыка Иоанн (Венланд) сообщал в ОВЦС, что состоялась его поездка в Вашингтон. Там он встретился с Карлом Соулом и его супругой, которые познакомили его с профессором методистской семинарии, господином Миллером. Для экзарха провели по семинарии экскурсию, он присутствовал на получасовой молитве в капелле методистского центра, где произнес краткую речь о Русской Православной Церкви. Там же он познакомился с методистским Вашингтонским епископом, доктором Джоном Вислеем Лордом<sup>181</sup>. Другое упоминание подобной встречи относится к 20.11.1964 г. Митр. Иоанн был приглашен на прием к доктору Соулу, где он познакомился с еще 20-ю гостями, «как церковных, так и гражданских деятелей»<sup>182</sup>. 3.01.1966 г. экзарх вместе с протодиаконем Николаем Дмитриевым и его супругой присутствовал «на небольшом домашнем приеме, устроенном Карлом Соулом в честь приехавшего из Чехословакии, для работы в Церковном центре при ООН, пастора реформатской церкви доктора Урбана»<sup>183</sup>.

Наряду с этими примерами имели место и другие случаи общения подобного формата. Представители Американского экзархата оказывались как гостями, так и принимающей стороной. Методисты, в частности руководитель Методистского церковного центра Карл Соул, всегда отзывались на приглашения<sup>184</sup>.

Итак, приведенные документальные свидетельства ясно показывают, что с начала 1963 г. между представителями Американского экзархата и Методистской церкви США установились добрые дипломатические и личные отношения. Данные связи давали возможность руководству Экзархата популяризовать свою позицию и устанавливать тесные контакты с представителями иных протестантских деноми-

<sup>177</sup> Там же. Л. 178.

<sup>178</sup> Там же. Л. 192.

<sup>179</sup> Там же. Л. 192; Д. 601. Л. 14.

<sup>180</sup> См. напр.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 601. Л. 269; Оп. 6. Д. 69. Л. 82.

<sup>181</sup> Архив ОВЦС. Папка «Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом). 1963 г. Ч. 2»: Рапорт архиепископа Иоанна (Венланда) на имя архиепископа Никодима (Ротова) от 11.05.1963 г.

<sup>182</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 172; Д. 601. Л. 1.

<sup>183</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 69. Л. 11.

<sup>184</sup> См. напр.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 5; Оп. 6. Д. 279. Л. 189.

наций и государственных учреждений в Штатах, что, в конце концов, сказывалось на авторитете как самих экзархов, так и возглавляемого ими Патриаршего экзархата.

### **Опубликованные источники**

1. Иностранные гости в Московской Патриархии // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 8. С. 9.
2. Приемы в Московской Патриархии // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 11. С. 78.
3. Иванов А. К приезду в Советский Союз делегации Национального Совета Церквей Христа в США // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 2. С. 70–72.

### **Неопубликованные источники**

1. Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Архив ОВЦС). Папки: «Америка – Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». 1963 г. Ч. 2.; 1964 г.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561, 601; Оп. 6. Д. 69, 143, 211; Оп. 8. Д. 65.

**Оксана Игоревна Леженко**

*Тверь, Тверской государственный университет*

## **Граффити Софии Киевской как источник по религиозной жизни XI–XII веков**

Статья посвящена обзору и анализу граффити с точки зрения их исторической информативности. Реконструкция церковно-бытовой стороны жизни Древней Руси может быть осуществлена на основе материалов письменных памятников, в том числе и граффити. Большое значение имеют надписи, в которых прямо или косвенно указывается датировка исторических событий, а также граффити личного характера. Они могут служить в качестве подтверждения или опровержения существующих в летописном тексте дат и исследования религиозной жизни того времени. Кроме того, расположение и начертание надписи может говорить об авторе и цели создания граффити.

ключевые слова: граффити, София Киевская, религиозная жизнь, исторический источник, Повесть временных лет, проблема авторства.

Граффити Софии Киевской представляют интерес для лингвистики, палеографии, эпиграфики и истории культуры. Главная трудность при изучении граффити — проблема датировки, которая в большинстве случаев определяется по ряду палеографических признаков. Кроме того, граффити имеют характерную особенность — написание по сырой штукатурке, а значит, к ним не всегда можно применить принципы хронологии других письменных памятников. Важную роль в этом случае будут играть граффити, которые изначально имели датировку. Благодаря подобным сведениям можно составить список палеографических признаков, по которым будет осуществляться датировка прочих граффити Киевской Софии.

Согласно С. А. Высоцкому [*Высоцкий, 119*] всего было обнаружено 13 датированных записей, 9 из которых содержат прямое указание на датировку. Существует также сводная таблица, составленная на основе отдельных букв из упомянутых 13 датированных граффити. Однако подобная таблица не в полной мере охватывает спектр требующих датировки надписей. Во многом это связано с особенностями начертания. Одним из наиболее часто применяемых методов датировки кириллических надписей Киевской Софии является внестратиграфическое датирование эпиграфических текстов, предложенное А. А. Зализняком. Этот метод применялся на материале берестяных грамот, однако С. М. Михеев предложил использовать его на материале граффити. Согласно этому методу, изучается ряд графических, палеонтологических и языковых особенностей, а иногда и особенности содержания документа. Михеев утверждал, что написание грамот и граффити во многом имеют похожий принцип, а значит, в плане датировки существенных различий также не имеется.

Немаловажен для исследования граффити также антропогенный фактор. Надписи могли быть затерты случайно или сознательно. Они могли быть сделаны поверх предыдущих, что усложняет исследование. Хронология в этом случае уточ-

няется благодаря статиграфическим методам. Последующие работы с материалом позволяют определить исторический контекст, цель написания, связь с определенным изображением, лингвистические особенности, а также промежуток времени, в который надпись была создана.

Граффити, как исторический источник, при верно установленной датировке могут служить аргументом в пользу суждений о более раннем заложении собора Софии Киевской. В частности, во время эпиграфических исследований были обнаружены надписи, содержащие прямую датировку, более раннюю, чем летописный 1037 — год основания собора. Граффити были опубликованы Высоцким, а позднее использовались другими исследователями. Этот вопрос был вынесен исследователями на Круглый стол (7 апреля 2010 г., Киев), где рассматривались аргументы в пользу более ранней датировки основания Софии. Н. Никитенко и В. Корниенко отмечают, что большинство присутствующих на Круглом столе не изучали оригиналы граффити, а ознакомились лишь с фотоматериалом [Никитенко, Корниенко, 82].

Качественно новый этап изучения Киевских граффити начался, когда были обнаружены прямые даты на стенах собора. В общей сложности все они относятся к XI — началу XIV века. С их помощью была составлена палеографическая таблица граффити Софии Киевской, которая позволяет уверенно датировать довольно внушительный перечень букв. Немаловажным вопросом, связанным с открытием четко датируемых граффити, стала необходимость пересмотра летописной даты основания собора. В 2011 году главными сторонниками датировки ПВЛ выступали известные украинские историки-медиевисты П. П. Толочко и А. П. Толочко [Толочко, 199–200], их оппонентом, в числе прочих, был В. Корниенко, описавший в своих трехтомных монографиях более 1,5 тыс. граффити Софийского собора. Эта проблема занимает значительное место в исследованиях последних годов.

Большая часть исследователей апеллирует именно к древним текстам в поисках аргументов. Сообщения Новгородской, Никоновской и Тверской летописей не отличаются особенной конкретностью, как отмечает В. Корниенко [Никитенко, Корниенко, 82]. Датировка собора находится в промежутке между 1017 (Тверская летопись) и 1037 годом (ПВЛ). Противоречивые сведения летописи не могут служить надежным источником для датировки Софии. Научная дискуссия в рамках этого вопроса продолжается уже почти два столетия и не дала исчерпывающих результатов. Одним из альтернативных источников является граффити, это отмечается в монографиях Корниенко. Таким образом, сам собор содержит в себе аутентичные данные, которые не взаимоисключают друг друга.

Самые ранние надписи фиксируют даты 1018, 1021, 1019 годов. Это дает возможность исследователям заключить, что построение собора происходило до этого хронологического рубежа. Таким образом, данные граффити перечеркивают не только летописный 1037, но и 1017 год, поскольку расписать стены Софии Киевской фресковой живописью за несколько лет невозможно. Исследования



Г. Н. Логвина показывают, что собор был полностью построен (включая два ряда внешних галерей) и расписан в первой половине XI века, что вполне соответствует эпиграфике.

Если рассматривать первое, то следует отметить связь граффити с другим, не менее важным историческим письменным источником — летописями. Ряд надписей связан с летописными текстами посредством терминов, исторических событий или имен. Например, в летописи не упоминается имя матери Святополка Изяславовича, по некоторым сфрагистическим данным, ее имя Олисава. Из граффити же следует, что она была не только матерью Святополка, но «русской княгинею», а значит женой Изяслава Ярославича. Подобные комментарии важны, а по стилистике напоминают летописный текст. Рядом с граффити об Олисаве находится упоминание о Святополке и его крестильном имени — Михаил.

Другой научной проблемой стало определение авторства в ряде обнаруженных граффити. В первой своей публикации, в 1962 году Высоцкий предложил прочтение граффити об Олисаве, довольно известного на сегодняшний день:

Г(оспод)и, помози рабе своеи Олисаве, С(вя)топ(о)лъчи ма[т]ери, русьскыи къянгыни. А азъ доп(и)с(а)лъ сыны съущи [*Высоцкий, 154–158*].

Дискуссии подверглась последняя строчка, а именно вопрос о том, какого Святополка имел в виду автор надписи. Высоцкий выделил троих, чья мать могла подходить под статус русской княгини: Святополк Владимирович (Окаянный), Святополк Мстиславич и Святополк Изяславич. Первый княжил в Киеве около 1019 года и, так как Высоцкий придерживался традиционной летописной датировки (1037 год), он не рассматривал его по причине того, что Софийский собор еще не был основан. Отец Святополка Мстиславича — Мстислав Владимирович княжил до 1132 года. Таким образом, Высоцкий заключил, что наиболее верным является вариант с личностью Святополка Изяславича. Другого мнения придерживался В. Л. Янин, он выражал свои сомнения относительно правильности прочтения Высоцким последней строчки: «в сочетании знаков СЫНЫСЪЧИИ слова СЫНЫ, СЪУЩИ. Здесь следует видеть СЫНЫ СЪЧИИ с опущенным титлом, то есть «сын Святопольчий» [*Янин, 142–164*]. Таким образом, автор надписи будет приходиться сыном Святополку и, следовательно, внуком Олисаве. Стоит заметить, что Янин останавливается также на Святополке Изяславиче, поскольку у остальных попросту не было сыновей. Он также выдвинул теорию о тождестве Гертруды (первая жена Изяслава Ярославича, по мнению Высоцкого, мать Ярополка) и Олисавы. Б. А. Рыбаков иначе подошел к вопросу, предположив, что автор граффити называет себя «сущим» [*Рыбаков, 16*], дабы подчеркнуть свой статус по отношению к Олисаве, своей родной матери, поскольку у нее имелись также два пасынка (Мстислав и Ярополк).

В проблеме авторства важно упомянуть такой молитвенный оборот: «Господи, помози рабу твоему N». Обычно, в граффити с такой формулой авторство приписывают именно некоему N. Так, в граффити: «Г(оспод)и, помози рабе своеи Олиса-

ве, С(вя)топ(о)лъчи ма[т]ери, русьскыі кѣнягыни. А азъ доп(и)с(а)лъ сыны С(вятопол)ѣчии» [*Высоцкий, 73–80*], Высоцкий считает, что первая часть принадлежит самой Олисаве. Одним из аргументов в пользу подобной теории можно считать расположение граффити. Оно было найдено на хорах Киевского собора. Дело в том, что туда допускались только члены княжеской семьи и приближенные к ним. И, даже если автором была не сама Олисава, то это, с большой вероятностью, был человек из ее близкого окружения. Многие выражали свои сомнения насчет того, что авторство действительно может принадлежать ей. Более того, имеются другие граффити, в которых автор упоминает другого, очевидно небезразличного ему человека: «Г(оспод)и, помози рабу своему Ивану имямъ Равяте, попови Ивану и въсемъ хръстьянам и мене грешникуу, аминь» [*Высоцкий, 87*]. Таким образом, авторство не всегда напрямую можно установить исходя из имени в речевом обороте. Иногда оно может быть выявлено посредством анализа формулы: «Господи, помилуй мя». Где с большой вероятностью можно заключить, что автор — это тот, кто упоминается в надписи. Хорошо иллюстрирует проблематику авторства, а также научную дискуссию в этом вопросе другой пример двух граффити, в которых упоминается одно имя — Ставр. Первая надпись была прочитана Высоцким таким образом: «п(и)с(а)лъ Ставъръ Городятин[и]чь», вторая — «Г(оспод)и, помози рабу своему Ставърови, недостойному рабу тв[о]ему» [*Высоцкий, 56–57*]. Он считал, что оба граффити принадлежат упомянутому Ставру. Б. А. Рыбаков высказывал иное предположение. Он писал, что только одна надпись принадлежит автору с именем Ставр, причем это именно вторая, поскольку речевая формула «недостойному рабу твоему» вряд ли могла принадлежать кому-либо другому. А вот первая надпись была сделана кем-то из прихожан с целью уточнить, что вторая надпись принадлежит не просто Ставру, а именно Ставру Гордятичу [*Рыбаков, 22–23*]. В этом случае складывается следующее противоречие — граффити-автограф написан другим человеком. Дело в том, что такого рода надписи достаточно обширны и имеют устойчивую формулу: «Писал N». Практически все обнаруженные граффити-автографы принадлежат указанному в надписи человеку. Собственно, это и было целью автора. Некоторые предполагают, что такое обращение могло служить молитвенной формулировкой, так как граффити похожего содержания не уничтожались (известны примеры, когда надписи зачеркивались). Таким образом, исходя из мнения Рыбакова, подобную молитву мог возносить кто-то, уверенный в грешности Ставра и необходимости молиться за него. Впоследствии Высоцкий поддержал такую теорию. В. В. Корниенко высказывал предположение, что обе надписи были сделаны одним человеком, но в разное время, однако, как он сам подчеркивает, это только теория, так как анализа подчерка недостаточно для конкретного вывода [*Корниенко, 565*]. Тем не менее, судить однозначно о том, была ли практика написания граффити по чей-то просьбе, нельзя. Возможно, человек мог обратиться с чем-нибудь подобным, если был болен или неграмотен. Множество граффити, например, имеют «скачущие» буквы. Следует заметить, что расположе-

ние граффити в храме также имеет свой смысл с позиции авторства. Например, в недоступных частях для прихожан вырезать надпись мог только представитель клира. Рисунки, которые датированы временем возведения здания и схожи по тематике с архитектурой, могли выполняться строителями. А. А. Медынцева и С. А. Высоцкий предположили, что надписи и рисунки могли быть оставлены мужчинами на южной, женщинами на северной части храма, поскольку это соответствует традиционному разделению на время литургии. Вопрос авторства сложен и остается предметом споров, требующих детального изучения, как с палеографической точки зрения, так и с позиции содержания.

Таким образом, можно сделать вывод о том, граффити как представляют собой самостоятельный источник, так и выступают в качестве дополнительного материала для уточнения сведений из летописных или других письменных памятников. Кроме того, исследуя надписи личного характера, можно реконструировать церковно-бытовую жизнь в XI–XII веках.

### Литература

1. *Высоцкий* = Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Киев : Наукова думка, 1966. 238 с.
2. *Логвин* = Логвин Г. Н. Новые наблюдения в Софии Киевской // Культура средневековой Руси. Л. : Наука, 1974. С. 154–160.
3. *Медынцева* = Медынцева А. А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. XI–XIV века. М. : Наука, 1978. 311 с.
4. *Никитенко* = Никитенко Н. Н. Историческая проблематика в росписи Софии Киевской. М., 1992. 21 с.
5. *Никитенко, Корниенко* = Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. Киев : Институт украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского, 2012. 232 с. : илл.
6. *Рыбаков* = Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV вв. М. : Наука, 1964. 46 с.
7. *Собрание летописей* = Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1926–1928. 379 с.
8. *Толочко* = Толочко П. П. До історії будівництва «Города Ярослава» та Софії Київської // Археологія, 1969. С. 196–202.
9. *Янин* = Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика, 1963. С. 142–164.
10. *Корнієнко* = Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина IV: Приділ свв. Іоакима та Анни (північна сторона). Київ : Інститут української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2014. 440 с.

**Протоиерей Александр Милованов**

Новоузенск (Саратовская обл.), Новоузенский агротехнологический техникум

## **Образ идеального правителя Средневековья на примере святого благоверного князя Александра Невского и короля Людовика IX**

Макиавеллизм как основа современной политики, лишенной этико-религиозной оценки, его влияние на потерю современной христианской идентичности народов Европы. В статье приводится историческая перспектива исследования примеров двух выдающихся правителей XIII века, формировавших действительный образ христианского отношения к власти. Рассматриваются общность и различие образа служения Богу, Отчизне и ближним в жизни и государственной деятельности святого благоверного Александра Невского и Людовика IX Святого. Отмечается значение подвига благочестия правителей средневековья для осознания общих цивилизационных корней, и понимания того, что процесс формирования государственности культуры в России и в странах Европы немислим вне христианского контекста.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианская идентичность, Александр Невский, Людовик IX.

На заре Средневековья, создавая новые смыслы из словесных созвучий, так определил суть власти святой Исидор Севильский в формуле: “*Rex a recte regendo*”, где слово «правитель» происходит от «справедливого правления». В самой словарной форме королевского титула средневековый человек видел и его содержание: правящий «неправильно», не “*recte*”, в общем-то уже не правитель, не “*rex*”. Ярко эту мысль раскрывает Стефан I, король Венгерский, почитаемый святым на Западе и Востоке: «Если короля запятнает безбожие и жестокость, напрасно он претендует называться королем, его необходимо называть тираном»<sup>185</sup>. То есть земной правитель, христианский монарх, должен в первую очередь руководствоваться в своем правлении правдой Божьей, так как он мыслился в своем праведном правлении именно как образ и отображение Небесного Царя.

Никколо Макиавелли же вошел в историю политической мысли как создатель новой «науки о политике». Он создал ряд произведений, которые и сегодня, спустя более чем 500 лет, популярны среди политиков и бизнесменов и считаются мировой классикой, на положения которой они опираются в стратегии построения своего политического и экономического курса. В чем была новизна учения Макиавелли, в отличие от средневековых представлений? Дело в том, что толкование политики им отделялось как от теологии, так и от этики, что впервые и было озвучено публично. «Цель оправдывает средства» и «Победителей не судят» — эти жесткие высказывания Никколо Макиавелли как его современники, так и последующие поколения находили шокирующими. Разумеется, вероломство, обман и жестокость в политике были вещами обыденными, однако они традиционно считались отступ-

---

<sup>185</sup> Праведный Стефан I, король Венгрии. URL: <https://pravoslavie.ru/31776.html> (дата обращения 01.02.2021).

лением от «христианских добродетелей», к которым подобало стремиться всем людям, включая в первую очередь правителей. Но Н. Макиавелли провозгласил, что человек облеченный властью должен всегда действовать в согласии со временем и обстоятельствами, а не с заповедями Бога, и это правило относил и к этике взаимоотношений:

Просто неразумно и непрактично постоянно придерживаться морали. Каждому, кто намеревается быть всегда добродетельным, придется претерпеть много бед от недобродетельного большинства<sup>186</sup>.

Так, по мнению Макиавелли, никакие нравственные обязанности не должны удерживать правителя от достижения цели. Творчество Макиавелли стало неким соединяющим звеном между античной, средневеково-христианской и нововропейской политико-правовой культурой в истории ее развития. Только развития ли?

Русский мыслитель религиозно-консервативного направления, философ К. Леонтьев (1831–1891) разработал идею цикличности развития государств, народов, культур. В этой теории прослеживается цикличность в развитии общества, которая подобна фазам онтогенеза, где есть эмбриональный период, рождение, рост и расцвет всех возможностей, но есть также угасание и смерть. «Цветущая сложность» западной цивилизации в высшей точке своего развития, по мнению К. Леонтьева, основывалась на сосуществовании множества начал: это византийское христианство, европейское рыцарство, греческая философия и римское право.

Для россиян, которые сейчас ищут свои духовные корни, размышляют о своей самобытности и самостийности, в настоящее время, несомненно, важен разговор о том, что роднит цивилизации Востока и Запада, Византии и Западной Европы. Особенно же эта общность ярко проявляется в средние века, когда хотя уже произошел Церковный раскол, но единство подходов к решению вызовов современности основывалось на христианском мировоззрении. Конечно, в настоящее время противопоставление Церкви России и Европы имеет место быть, но можно утверждать, что это явление позднее, возникшее в начале нового времени, в чем можно убедиться из анализа богослужебных текстов. Важно отметить, что антилатинская тема полностью отсутствует в древнерусской гимнографии. Внимательное «изучение служб русским святым, которые могли быть составлены до начала XVI века, позволяет утверждать — даже единичных полемических пассажей в них совершенно нет», — отмечает проректор по научной работе СПбДА прот. К. Костромин<sup>187</sup>.

Образ средневекового христианского правителя Запада и Востока ярко просматривается на примере двух современников, живших в XIII веке — Александра

<sup>186</sup> Machiavelli N. The Prince. Trans. G. Bull. Harmondsworth : Penguin, 1961. P. 101.

<sup>187</sup> Костромин К. Антилатинская полемика в древнерусском богослужении // Палеороссия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. 2018. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antilatinskaya-polemika-v-drevnerusskom-bogosluzhenii> (дата обращения 01.02.2021).

Невского и Людовика IX Святого. Следует отметить, что два эти монарха прославлены в лике святых, потому их личности и труды стали хрестоматийными как для православных Руси, так и для христиан Франции. В истории Церкви опыт святых — это всегда актуальный и вечно живой урок и пример подражания для верующих. При содействии Божьем святые совершали великие дела, становясь выдающимися просветителями и наставниками на все времена.

В рамках данной работы не ставится задача какого бы то ни было участия в спорах относительно правомерности такого сравнения между православным и латинским правителем. В стороне останутся вопросы военного и политического противостояния между Русью и соседними государственными образованиями в XIII веке в силу того, что конфликты носили скорее круговую форму и разгорались между разными сторонами, а не только между Русью и якобы единой западной коалицией.

Александр Невский и Людовик IX — удивительные личности не только в церковной, но и в мировой истории. Можно утверждать, что с их именами фактически так или иначе связано все, что мы видим сегодня в России и в христианской Европе. Личность Александра Невского обладает особым статусом в исторической памяти современного российского общества. Его имя среди прочих князей нашего средневековья, пожалуй, наиболее известно соотечественникам [*Соколов*]. Кано­нически Александр Невский рассматривается как святой, как своего рода золотая легенда средневековой Руси. Александр Невский, за всю жизнь не проигравший ни одной битвы, проявил талант полководца и дипломата, заключив мир с наиболее сильным (но при этом более веротерпимым) врагом — Золотой Ордой — и отразив нападение с Запада, одновременно защитив православие от католической экспансии.

«Людовик IX занимает центральное место и в географическом, и в хронологическом, и в идеологическом отношении среди великих людей христианского мира XIII века», — считает французский историк Жак Ле Гофф, сторонник концепции Средневековья как особой цивилизации, отличной от античной и новоевропейской [*Ле Гофф*]. Даже скептический Вольтер заметил, что этот человек, вознесенный на вершину власти, «умел сострадать, словно всю жизнь его преследовали несчастья»<sup>188</sup>. Сокрушаясь о собственной греховности и несовершенстве своих подданных, Людовик радел о нравственном преображении общества, которое начал с себя, и с собственной администрации, издав беспрецедентную серию законов, призванных улучшить нравы должностных лиц. Поразительно, как из личного благочестия короля и его стремления к очищению выросла целая система реформ управления и правосудия, укрепивших авторитет государя и изменивших саму французскую монархию. Людовик IX верил, что ему удастся обратить восточных владык в христианство. Верил, что это возможно, и в итоге погиб в Тунисе во время очередного крестового похода во имя освобождения Святой Земли.

<sup>188</sup> Вольтер. Опыт о нравах. Гл. LVIII.

По мнению профессора МГИМО Виктории Уколовой:

...В сравнении с Людовиком IX Святым, за которым в Европе закрепилась слава дипломата и координатора отношений с Востоком, по результатам деятельности обоих перевес на стороне князя Александра. Александр Невский был политиком более реалистичным, чем Людовик Святой [*Иванов*].

Все, что делал Александр Невский, проникнуто этой мудростью и прозорливостью. Это князь, который опередил свое время, который заложил своей деятельностью основы будущей победы над монголами, будущего мощного Российского государства.

В жизни и служении этих двух людей можно выделить несколько основных, базовых принципов деятельности христианской власти, которыми они руководствовались, подавая личный пример.

Во-первых, это христианское, поистине человеколюбивое отношение к окружающим, стремление править по правде Божьей, используя положение во благо страждущих. Так, Людовик IX по сути создал в своей стране первую сеть медицинских учреждений, где получали помощь его нуждающиеся подданные. На острове Сите, рядом со своей королевской резиденцией, он в 1248 году провел масштабную реконструкцию Отель-Дьё (букв. — Божий приют), где содержал из личных средств медицинский штат. По образцу этого королевского учреждения и на средства казны Людовик построил также Отель-Дьё в Компане, Пантуазе и Вероне. Он поддерживал материально жен погибших крестоносцев, обеспечивал приданым их дочерей. Из жития Александра Невского известно, что после разорения Суздальской земли Неврюем князь заново отстраивал церкви и города, собирал разогнанных людей помогая им с жильем. Житие Александра Невского говорит:

О таких сказал Исаия-пророк: «Князь хороший в странах — тих, приветлив, кроток, смиренен — и тем подобен Богу». Не прельщаясь богатством, не забывая о крови праведников, сирот и вдов по правде судит, милостив, добр для домочадцев своих и радушен к приходящим из чужих стран. Таким и Бог помогает, ибо Бог не ангелов любит, но людей, в щедрости своей щедро одаривает и являет в мире милосердие свое [*Повесть*].

Вторая характерная черта образа жизни Людовика IX и Александра Невского — личное благочестие, подвижничество Христа ради. Будучи благочестивым князем, Александр Ярославич неукоснительно следовал правилу правителям земель, которое дает им Святое Писание. Он — единственный из русских князей XIII в., который никогда не принимал участия в междоусобных войнах. И когда на его землю (которая ему, как князю, Богом дана на сбережение) пришли завоеватели с Запада, то он обращается к Высшему Судье за помощью в отстаивании правды:

Боже хвальный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже превечный, основавший небо и землю и положивы пределы языком (т. е. границы народам), повеле жити

не преступающе в чужую часть... Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, прими оружие и щитъ, стани в помощь мне, ибо Бог — в правде<sup>189</sup>.

Для него завоеватели — шведы ли, немцы ли — отступники Божии, нарушившие Его заповедь. А потому Александр Ярославич и выступает против них, и по праву надеется на помощь себе Божью.

Как и Александр Невский, Людовик отличался особым благочестием. Людовик часто и подолгу молился, регулярно исповедовался; некоторое время он носил властяницу, но перестал делать это по настоянию духовного наставника. В Великий четверг и в кануны праздников омывал и лобызал ноги и руки трем старым и большим монахам. Не избегал прокаженных, навещал их, осенял крестным знамением, собственноручно кормил. Жуанвиль, автор первого жизнеописания Людовика IX, указывал:

Каждый раз, как наш праведный король слышал, как сарацины обрушивают на нас греческий огонь, он садился на свое ложе, молитвенно складывал руки и со слезами говорил: «Боже милостивый, убереги моих людей!» Я искренне верю, что именно его молитвы сослужили нам добрую службу [Жуанвиль].

Третье, что объединяет Александра Невского и Людовика IX, — усилия, которые они предпринимали по распространению христианской веры, укреплению Церкви. Так, Н. М. Карамзин приписывал замысел учреждения кафедры в Сарае Александру Невскому, что указывает на главнейшую причину — организацию широкой миссии среди ордынцев. В 1261 г. митрополитом Киевским Кириллом по ходатайству великого князя Владимирского Александра Невского и с разрешения хана Берке в Сарай-Бату, в столице Золотой Орды была учреждена Сарайская епархия. Первым епископом Сарайским стал святитель Митрофан, в управлении которого находилась также Переяславская епархия. Житие Александра Невского говорит: «умножились дни жизни его в великой славе, ибо любил священников, и монахов, и нищих, митрополитов же и епископов почитал и внимал им, как самому Христу». Ему вторит Житие Людовика Святого: «Он был благочестивым царем, покровителем церкви и другом тех, кто получил священные повеления». Следует отметить, что идея обращения неверных в христианство — это самое главное мечтание французского короля. Он посылает миссионеров к монгольским великим ханам, он мечтает о крещении сарацин. Бывало, что его старания носили чрезмерно суровый характер, как в случае со сжиганием нескольких телег с Талмудом, а также ограничительные меры по отношению к ростовщикам, но в этом стремлении он был честен и последователен, и защищал иноверцев от преследований и грабежа. Он всегда стремился исправить нарушения, возместить ущерб несправедливо пострадавшим. В 1228 г. он основал знаменитое аббатство Ройомонта. Несмотря на свое уважение к Папе, он упорно сопротивлялся необоснованным папским требованиям и защищал свое духовенство. Французское духовенство стояло более за

<sup>189</sup> Меж двух зол : Исторический выбор Александра Невского. URL: <https://pravoslavie.ru/5193.html> (дата обращения 01.02.2021).



Людовика и за интересы светской власти, чем за папский престол. В марте 1269 г. Людовик обнародовал «Прагматическую санкцию», которой ограждалась независимость французской церкви от Рима, уничтожались денежные поборы и взносы в пользу римского двора и т. п. Людовик любил книги и искусство. Его называют Периклом средневекового зодчества. Он усердно воздвигал храмы: к его времени относятся собор в Реймсе, церковь Сент-Шапель в Париже, и многое другое.

Четвертое, что отличало Александра Невского и Людовика IX от их современников и более поздних правителей, — искренняя готовность умереть или претерпеть страдания за веру, но не изменить Христу. Для Александра Невского поездки в Золотую Орду носили характер актов гражданского мужества:

Отправляясь в Орду для взноса дани или для переговоров, князь предварительно составлял свое завещание. Он объявлял, что едет искать милостей для своего народа, рискуя жизнью, и что готов принять смерть за своих подданных<sup>190</sup>.

Как сообщает Жуанвиль о Людовике IX:

...Король, заболевший цингой и тяжелой формой дизентерии, будь на то его воля, вполне мог бы спастись на галерах; но он сказал, что, если так угодно Богу, он не оставит свой народ<sup>191</sup>.

Оказавшись в плену сарацин король Франции явил пример мужества и христианского благочестия, не испугался угроз пыток и распятия, отказался принести клятву, противоречащую вере; разгневался, когда его люди при выплате выкупа обсчитали мусульман на 20 тыс. ливров. Спокойствием и мудростью он снискал уважение мусульман: Туран-шах II предоставил ему своих врачей; предполагалось, что в его честь будет дан пир и французский монарх примет в нем участие, но Людовик отказался, не желая быть осмеянным. Впоследствии в агиографических сочинениях поведение Людовика в плену рассматривалось как образец христианского смирения и добровольного страдания [*Людовик IX*]. После неудачной попытки завоевания и чудесного вызволения из плена Людовик на три года отправился в Сирию. Там он всячески смирял дух: совершил паломничество в Назарет босиком, лично работал на укреплении крепостей Яффы, Кесарии и Сидона, своими руками хоронил разложившиеся тела погибших при сарацинских атаках. Он стремится добиться того, чтобы сарацины «отпустили всех пленных, выдали головы казненных христиан (с 1239 г. выставленные на стенах Каира), а также вернули плененных христианских детей, обращенных к тому времени в ислам» [*Людовик IX*].

Пятая черта, характеризующая личность и государственную деятельность Александра Невского и Людовика IX, — стремление к централизации власти и собирание государства на основе Евангельской нравственности, жертвенное служе-

<sup>190</sup> Эпоха крестовых походов / Под ред. Э. Лависса и А. Рамбо. СПб. : Полигон ; М. : АСТ, 1999. С. 884.

<sup>191</sup> Жуанвиль Ж. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб. : Евразия, 2012. 391 с. URL: [https://mir-knig.com/read\\_480644-1](https://mir-knig.com/read_480644-1) (дата обращения 01.02.2021).

ние народу. Александр Невский закрепил господствующее положение Владимирской династии ко всем остальным княжеским линиям, что сохранило непрерывность процесса русского государственного строительства, начатого Андреем Боголюбским и завершено впоследствии Иваном Грозным. Для этого он использовал различные методы, твердо следуя к цели — укреплению единовластия на Руси и спасению погибающего Отечества в огне братоубийства и раздоров. Про Людовика IX известно также, что и в своей политике он основывался на принципе «одно королевство, один король»: вся власть в государстве должна находиться в руках короля, который равен в своих полномочиях императору и не признает над собой никакой власти на земле. При личном аскетизме Людовик IX не скупился на поддержание величия королевского достоинства. В то же время, поступаясь меркантильными интересами для торжества справедливости, Людовик отвергал «мудрость века сего» зачастую идя наперекор советам своего окружения, стремившегося к усилению королевской власти любыми путями. Так, когда Людовик одержал победу над английским королем Генрихом III при Тальебуре (1242), он, руководствуясь началами справедливости, не воспользовался победой и вопреки мнению своих советников уступил Генриху часть земель, отнятых у Англии еще при Филиппе-Августе. Всякая утрата с лихвой восполнялась приобретением духовного авторитета, сделав короля-правдолюбца самым авторитетным правителем своего времени. Даже европейские короли просили Людовика судить их споры, так как верили, что он будет судить беспристрастно и справедливо. Исполняя заповедь Христа «Блаженны миротворцы», король запретил братоубийственные войны ради решения спорных вопросов, что до него было явлением повсеместным. Теперь противоречия должны были решаться в королевском суде. Для этого он установил временной промежуток в 40 дней между объявлением и началом военных действий, во время которого одна из сторон могла обратиться в королевский суд.

Поражает воображение то, с какой любовью описывают правителей их биографы: «Никогда в жизни, — пишет Жуанвиль о Людовике, — не видел я столь прекрасного рыцаря, ибо он возвышался над плечами всех своих людей с золоченым шлемом на голове и с немецким мечом в руках». Об Александре Невском мы читаем такие строки:

И красив он был, как никто другой, и голос его — как труба в народе, лицо его — как лицо Иосифа, которого египетский царь поставил вторым царем в Египте, сила же его была частью от силы Самсона, и дал ему бог премудрость Соломона, храбрость же его — как у царя римского Веспасиана, который покорил всю землю Иудейскую.

Оба правителя скончались, как и подобает христианским правителям, на смертном одре приняв монашество. Житие Александра Невского говорит:

Много потрудившись Богу, он оставил царство земное и стал монахом, ибо имел безмерное желание принять ангельский образ. Сподобил же его Бог и большой чин принять — схиму.

Людовик умер монахом третьего францисканского ордена, оставив замечательное завещание, которое можно считать выражением его жизненных устремлений. Исповедник и очевидец Жоффруа де Болье писал о кончине Людовика:

При этом мы услышали, как он много раз чуть слышно повторял конец молитвы, которую он произнес в Сен-Дени: «Молим тебя, Господи, во имя любви к тебе, сподоби нас отринуть блага земные и не убояться превратностей судьбы» [*Ле Гофф*].

Людовик был последним из средневековых монархов, причисленных к лику святых. Произошло это спустя 27 лет после его смерти, в августе 1279. Он почитался как небесный заступник Французского королевства.

Следует отметить, что в Париже и в Москве существуют и действуют два храма, освященные в честь этих удивительных людей. В Париже — построенный и освященный в 1861 г. Собор Александра Невского, а в Москве — храм Людовика IX, освященный в 1849 г. Общины этих храмов очень много значат для культуры своих стран и той страны, в которой они существуют. Думается, это не случайно.

В духовно-нравственном измерении личность как Александра Невского, так и Людовика Французского отражает многогранный духовный мир средневековых Руси и Европы. В их жизни переплелись война и политика, дипломатия и религия, однако, несмотря на сложность личности и эпохи, в народной памяти запечатлелся образ воина-праведника, благоверного князя, святого короля, понимавшего свое общественное положение как служение Богу и Отечеству. В жизни правителей средневековья мы видим гармоничное сочетание служения государственного, церковного и общественного. Привлекая внимание к личностям христианских монархов, мы тем самым обращаем внимание на эти замечательные качества для оздоровления нашего общества. В эпоху, когда и в Европе и в России происходит забвение и отступление от принципов христианского мировоззрения в угоду нравственному релятивизму, когда растет угроза со стороны религиозных радикалов, готовых не останавливаться ни перед какими нравственными границами ради достижения своих целей, нам следует помнить, что только придерживаясь своих общих традиций мы можем сохранить свою цивилизацию, построенную на христианской культуре.

### **Литература**

1. *Жуанвиль* = Жуанвиль Ж. История крестовых походов. М. : ЛитРес, 2008. 204 с. URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=113404&page=48> (дата обращения 01.02.2021).
2. *Иванов* = Иванов В. Дипломат меча и мира // Вода Живая: Санкт-Петербургский церковный вестник. 2014. № 9 (сентябрь). URL: <http://aquaviva.ru/journal/diplomat-mecha-i-mira> (дата обращения 01.02.2021).
3. *Ле Гофф* = Ле Гофф Ж. Людовик IX Святой / Пер. с фр. В. И. Матузовой. М. : Ладомир, 2001. 800 с.

4. *Людовик IX* = Людовик IX святой // Православная Энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2561068.html> (дата обращения 01.02.2021).
5. *Повесть* = Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра Невского. URL: <https://pravoslavie.ru/39091.html> (дата обращения 01.02.2021).
6. *Соколов* = Соколов Р. А. Александр Невский в отечественной культуре и исторической памяти : Дис. ... док. ист. наук: 24.00.01 / Соколов Роман Александрович; [Место защиты: С.-Петербург. гос. ун-т]. СПб., 2013. 512 с.

**Елена Николаевна Котова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Особенности архиерейского служения сщмч. Павлина (Крошечкина)**

Статья посвящена особенностям архиерейского служения сщмч. Павлина, архиеп. Могилевского на занимаемых им кафедрах с 1921 по 1937 г. Во время своего служения владыка противостоял обновленческому расколу на нескольких кафедрах, отстаивал авторитет патриарха Тихона, собирал мирян в деятельные кружки вокруг «тихоновской церкви», явился инициатором и главным действующим лицом «тайных выборов патриарха». В Перми сщмч. Павлин вел через доверенных лиц переписку с игуменом Серафимом (Кузнецовым) с целью предотвратить влияние обновленцев на уровне межцерковных контактов. Сщмч. Павлин много потрудился и для упразднения автокефального раскола в Белоруссии. Еп. Павлин собирал дружеские круги и создавал тайные монашеские общины, уделял особое внимание просвещению паствы и передаче церковной традиции детям и молодежи, вводил общенародное пение за богослужением.

ключевые слова: тайные общины, тайные монахи, нелегальные монастыри, борьба с расколом, общенародное пение, Павлин, Таврион, Андроник (Лукаш), игумен Серафим (Кузнецов), Глинская пустынь, Назарий (Кириллов), Никон (Пурлевский), служение епископа.

Годы архиерейского служения еп. Павлина выпали на время жесточайших гонений на Русскую Православную церковь. За время служения владыке пришлось сменить несколько кафедр, на каждой стояли особые задачи, характеризующие особенности церковно-государственных и церковно-общественных отношений в 1920–1930-е гг. В России — это обновленческий раскол, кампания по изъятию церковных ценностей, поиск путей легализации тихоновского ВЦУ, проблема местоблюстительства и печальный рубеж в жизни церкви — «Декларация митрополита Сергия» 1927 г. Владыка Павлин остался в числе «поминающих», не выступал открыто против «Декларации», однако можно также с уверенностью сказать, что по духу и смыслу совершаемых им действий владыка Павлин не был соработником советской власти.

Представленное исследование является попыткой через жизнь и судьбу конкретного епископа посмотреть на те проблемы и пути их решения, которые ставили реалии времени перед православным епископом.

Следует выделить два основных направления в служении сщмч. Павлина в сане епископа с 1921 по 1937 г. — его участие в сохранении единства церкви и забота о внешних границах церкви и пастырско-просветительская деятельность, направленная на собирание церкви изнутри. Первое включало в себя борьбу с расколами, обновленчеством, возвращение отпавших членов Русской Православной Церкви, тайные выборы патриарха, второе — устройство тайных общин и монастырей, открытие просветительских центров, помощь ссыльному духовенству и др. Отдельного описания заслуживает литургическая практика еп. Павлина с привлечением

мирян к общецерковному пению, составлением новых чинов богослужения, восстановлением утраченных чинов, устройением богослужений тайно на дому. В полноте литургическую практику владыки нет возможности описать из-за скудости материала.

Выделим отдельные аспекты и особенности архиерейского служения еп. Павлина.

### **Борьба с обновленческим расколом**

В 1921–1922 гг. служение еп. Павлина в Курской губернии осуществлялось в условиях обновленческого раскола. Еп. Павлин вместе с митр. Назарием (Кирилловым) выступали против обновленческого ВЦУ несмотря на то, что ему подчинилось 2/3 клира епархии. 23–25 августа 1922 г. [Субботин, 135] в Курске был проведен епархиальный съезд духовенства и мирян, на котором митр. Назария отстранили от управления епархией и выбрали вместо него обновленческого еп. Никона (Пурлевского). Владыка Павлин и его сторонники остались в меньшинстве против сторонников обновленческого ВЦУ [Бунин, 64]. Так к концу 1922 г. сложилось два противоборствующих лагеря — обновленческий во главе с еп. Никоном («никониане») и его приверженцами, и сохранивший верность патриаршей церкви во главе с епископом Павлином и клириками-последователями, которых называли «павлинианцы». Летом того же 1922 г. государственные структуры начали активно препятствовать служению части клира, которая не поддержала обновленческое ВЦУ. Известно, что у приходов «тихоновской» ориентации Рыльского викариатства, которым управлял владыка Павлин, были отобраны печати, позже возвращенные. В ноябре 1922 г. был арестован владыка Павлин, 5 декабря осужден, затем заключен в Бутырскую тюрьму в Москве [Д. Н. Н., 146].

За время служения в Курской епархии в ситуации раскола сщмч. Павлин исполняет служение епископа, как последовательного блюстителя границ церковного собрания: отстаивает авторитет патриарха, что было связано с определенными рисками, и признает патриарха законным главой церкви. Такая позиция была расценена как сопротивление развитию обновленчества в епархии. Даже несмотря на то, что обновленческое ВЦУ было признано еп. Павлином и его сторонниками законным до освобождения патриарха, неподчинение новому управлению так или иначе осложняло распространение раскола.

С 1927 по 1930 г., будучи поставленным в Пермь, еп. Павлин продолжил борьбу с обновленчеством, используя международные связи клириков своей епархии. Еп. Павлин вел через доверенных лиц переписку с игуменом Серафимом (Кузнецовым) [Марченко, 106], покинувшим Россию и оставшимся под покровительством Иерусалимского патриарха с целью ослабить влияние обновленцев на уровне межцерковных контактов. В результате переписки взгляды самого игумена Серафима на обновленческий раскол в Русской Церкви изменились от нейтральных до резко негативных, однако политический курс Иерусалимской Патриархии оставался

прежним. Также за время служения владыка Павлин решил и насущную проблему своей епархии — слабые позиции «тихоновской» церкви в результате отсутствия должного количества епископов. Владыка инициирует хиротонии православных епископов в противовес обновленческим. Ситуация с перепиской — еще одна особенность архиерейского служения владыки, который проявляет себя здесь как епископ, ответственный за всю церковь, как целое, не только за вверенную ему часть — епархию.

### **Тайные выборы патриарха**

В 1926 г. еп. Павлин явился инициатором и главным действующим лицом «тайных выборов патриарха». На данный момент нет окончательной точки зрения о том, что это было за событие. Так, прот. Александр Мазырин считает, что «выборы не только не состоялись, но, строго говоря, даже и не начались». Напротив, историк А. В. Журавский считает, что «при всех оговорках церковно-канонического характера избрание патриархом митрополита Казанского Кирилла в 1926 г. могло бы состояться, не последуй за этими выборами карательных санкций государственной власти...» [Журавский, 281]. И третьей версией можно считать мнение, что выборы были провокацией со стороны ОГПУ. Но, несмотря на срыв всего предприятия (и арест большинства его участников), а также на спорную каноническую основу таких выборов, они были связаны с попыткой отстоять соборное начало церкви в новых условиях, и таким образом явились ярким примером сопротивления церкви большевистской политике.

### **Увращение автокефального раскола в Белоруссии**

С 1933 по 1935 г. в служении на белорусской земле в сане архиепископа будущий сщмч. Павлин продолжил курс на объединение церковных сил. Несмотря на неусыпный надзор властей, удалось исполнить служение пастыря. Особенно успешной была его практика диалога с оппонентами, приведшая к упразднению белорусской автокефалии, и влияния «двух сил» на вверенную паству. В 1934 г. послушник владыки Серафим Кротов встречался с еп. Филаретом (Раменским) в Минске и по поручению владыки Павлина вел с ним тайные переговоры по вопросу об автокефалии и достиг договоренности с еп. Филаретом о фактическом упразднении автокефалии, возникшей 9–10 августа 1927 г. в Минской епархии, как бы парадоксально это ни звучало, при формальном ее сохранении [Кривонос, 186]. О данной договоренности в августе 1935 г. был составлен доклад на имя митрополита Сергия (Страгородского), об этом узнали сотрудники НКВД, и архиепископ Павлин был арестован, его обвинили в создании единого контрреволюционного блока путем присоединения Белорусской автокефалии. В 1937 г. властями была закрыта последняя православная церковь города. Но тот факт, что свое существование продолжили две катакомбные церкви, о которых ничего не знали власти,

говорит о том, что владыка Павлин как правящий архиерей если и не участвовал в их создании, то точно не мешал их существованию.

### **Устроение тайных монашеских общин**

Об устроение владыкой Павлином тайной церковной жизни известно не очень много ввиду отсутствия источников. Так, архипастырское служение еп. Павлина в Курске совпало с необходимостью взять под окормление монахов закрытой в 1922 г. советскими властями Глинской пустыни. Из братии пустыни вокруг еп. Павлина и возникла община, сопровождавшая его в скитаниях. Мы знаем о двух близких епископу монахах — Таврионе (Батозском) и Андронике (Лукаше). Вероятно, в Сеймских мельницах, на окраине Путивля, при поддержке еп. Павлина, был образован нелегальный мужской монастырь под видом мукомольной артели [Чурочкин, 360], так как до 1921 г. мельницы принадлежали Глинской пустыни. После ее закрытия уездный совет Народного хозяйства сдал мельницы в аренду группе монахов, которые трудились и жили в мельничном комплексе построек. Основной костяк — Глинские монахи, оставшиеся в Путивльском уезде после закрытия пустыни. Известно, что владыка был дружен с настоятелем пустыни архимандритом Нектарием (Нуждиным) [Чесноков, 30], по совету которого преосвященный взял монаха Андроника себе в келейники.

На следующей кафедре, в Перми, начинает складываться община из монашествующих и мирян, членов и друзей которой называют «павлиновцами» [Костина, 31]. Насельники и насельницы упраздненных монастырей — монахи Белогорского мужского монастыря, монахини из Успенского женского монастыря — начинают объединяться вокруг Феодосиевской церкви. Их круг насчитывал до 40 человек в разные годы. В архиве Перми хранится список из 17 адресов домов, где проходили молитвенные собрания после закрытия храма. Можно предположить, что некоторые из этих мест были и местом встречи «павлиновцев». Важно отметить, что характерная черта времени — тайные постриги и устроение нелегальных монашеских общин из насельников закрытых советской властью обителей. Еп. Павлин, среди прочих, также искал пути сохранения монашеской аскетической традиции, для этого он поддерживает полулегальные или нелегальные «домашние» монастыри, совершает постриги.

При переводе из Перми в Калугу за еп. Павлином последовала большая группа его духовных чад. Один из осведомителей докладывал, что в Калугу прибыла группа монашествующих в количестве около 40 человек. Работники НКВД тщательно изучали круг общения архимандрита Тавриона. Из следственных материалов: «...он (Таврион), безусловно, выполнял указания последнего по организации тайных церквей... Кроме того, с такой же целью создания тайных церквей он систематически наезжал из г. Калуги в г. Пермь и здесь создал ряд нелегальных церквей...» [Костина, 61]. Пользуясь близостью Калуги к Москве, владыка Павлин окормлял



духовных чад, оставшихся после его переезда в Пермь, насельников закрытых монастырей.

### **Организация просветительских центров**

Важно сказать и о труде еп. Павлина в просвещении паствы. Так, в следственном деле П-4550 Иваницкого Л. Е.<sup>192</sup>, анонимный осведомитель раскрывает особенности деятельности еп. Павлина по собиранию верующих и созиданию общины духовных чад. Осведомитель сообщает следователю: «Но Павлин продолжает <гнуть> свою линию и сполна: упрямили в Курске, образовав новый Монастырь из Николаевской церкви». Упоминание о храме Николая Чудотворца (Николаевская церковь) мы находим и в документах Курского архива, связан он с восстановлением просветительских бесед в Курской епархии. Ко второй половине 1920 г. церковно-просветительская система Курской епархии практически прекратила свое существование, но ее восстановление началось в 1920 г. Так, с 1 августа 1920 г. протоиерей Иоанн Чеканов стал проводить в Сергиево-Казанском кафедральном соборе воскресные внебогослужебные беседы и чтения. А уже в 1921 г. благодаря участию и поддержке еп. Павлина были образованы два новых центра просвещения — при Николаевском храме пригородной слободы Стрелецкая [Бунин, 121], а также при городской Михайловской церкви Курска, в котором еще до указанного года действовали мужская и женская церковно-приходские школы.

И на других кафедрах владыка Павлин трудился для просвещения церковных чад. Так в Перми большое внимание еп. Павлин уделял не только прихожанам, но и их детям. Возникает неофициальная церковно-приходская школа, в которой учится около 10 детей. С согласия родителей их обучали Закону Божию. Известно, что группу составляли мальчики 9–12 лет, которые собирались для обучения тайно. Обучение по благословию владыки проводил отец Таврион, и для того, чтобы не привлекать внимания властей, он надевал гражданскую одежду и собирал детей под предлогом купания и летнего отдыха, проводя встречи на духовные темы, читая им духовную литературу [Костина, 35].

Здесь владыка Павлин проявил себя как епископ, в задачах которого с IV в. — забота о научении в вере и устройении условий для осуществления такого научения.

### **Помощь нуждающемуся духовенству**

Известно, что еп. Павлин не забывал о своих предшественниках по кафедре, томившихся в заключении, старался помогать им из своих скудных средств. Через посредников владыка Павлин высылал осужденным собратям по 400–500 рублей [Кривонос, 2007, 104]. В Псков отправлял денежные переводы на имя дочери еп. Феодосия (Ващинского), в Сибирь — еп. Никону (Дегтяренко).

<sup>192</sup> Протоиерей, делегат Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. от Курской епархии, высказывался против восстановления патриаршества, уклонился в 1922 г. в обновленческий раскол, в 1923 г. покаялся и вернулся в патриаршую церковь, был до последнего ареста в 1927 г., помощником митрополита Курского Назария (Кириллова).

Важно обратить внимание и на следующий момент. Владыка Павлин после ареста был обвинен в «халатном отношении при сборе пожертвований» в пользу голодавшего населения страны, в их незаконном предоставлении духовенству Курской и других губерний [Бунин, 2005, 139]. Точного ответа о том, что же произошло, нет, но возможно, еп. Павлин просто передавал богослужебную утварь туда, где она была нужна, или допускал оставить в епархии отдельные предметы, необходимые для совершения богослужения. Возможно также, его деятельность была связана с помощью курскому духовенству, так как размер жалования священников был урезан в связи с кризисом 1918–1920 гг., вследствие чего многие обращались к дополнительным источникам заработка из-за своего бедственного положения [Бунин, 124].

### Литургическая практика

В богослужении еп. Павлин вводил общенародное пение, стремясь к осознанному участию христиан в соборной молитве. Даже в лагерях владыка остался верен себе: совершал богослужения, утешал и поддерживал других заключенных, пел вместе с солагерниками, о чем свидетельствуют лагерные характеристики преосвященного. Очевидно, что практику привлечения людей к богослужению через пение владыка перенял у настоятеля Новоспасского монастыря, архимандрита Макария (Гневушева) за годы жизни в монастыре. Известно, что и иеромонах Павлин был членом певческого братства, созданного владыкой Макарием.

Будучи на Калужской кафедре, архиепископ Павлин восстановил совершение чина омовения ног<sup>193</sup> в Великий четверг [Бычков, 160]. По воскресеньям вечером владыка совершал торжественное архиерейское богослужение, посвященное Воскресению Господа, которое не отменялось даже тогда, когда по уставу была положена служба тому или иному святому. Указанный чин, вероятно, был составлен самим владыкой [Бычков, 160] и обязательно включал чтение Евангелия и проповедь. Следует отметить, что везде, где владыка служил, он говорил проповедь и благословлял на ее произнесение своих духовных чад, проявляя заботу и ревность о возвещении воли Божьей.

Отдельно можно отметить заботу еп. Павлина о совершении Евхаристии в условиях гонений, даже тогда, когда были закрыты храмы. Для этого владыка устраивал службы в квартирах своих верных чад. Сохранились свидетельства о благословении служить Евхаристию каждый день, данным еп. Павлином архимандриту Тавриону (Батозскому), которое тот и исполнил, несмотря на многочисленные аресты и тюрьмы.

Важно упомянуть и об особой практике совершения исповеди в последние годы служения (1935 г.). Владыка упростил процедуру воссоединения отпавших

<sup>193</sup> В той же Калужской епархии, но в 1934 г. следующий архиепископ Августин (Беляев) возобновит чин омовения ног в Страстной четверг. Возможно, это факт может свидетельствовать о том, что духовные чада владыки Павлина частично перешли под опеку еп. Августина.

священников с Патриаршей Церковью: если раньше каждый из присоединявшихся всенародно отрекался в храме от своего бывшего уклонения — обновленчества или автокефалии, то теперь исповедь совершалась келейно [*Кривонос, 186*]. То есть, несмотря на то что церковными канонами предусматривался другой чин, реалии времени выдвигает новые требования. Чуткость к ним — одна из важных черт преосвященного, наряду с пониманием от какой традицией возможно отойти ради церковного мира. И здесь сщмч. Павлин исполняет служение епископа, как того, кто свидетельствует о принятии отпавших.

Отдельного изучения заслуживает принцип пастырской опеки чад, отдельные детали которого еще только просвечивают сквозь факты и совпадения. Здесь можно только предположить, что существовал определенный круг клириков, близких сщмч. Павлину между которыми была договорённость в окормление духовных чад в случае ареста того или иного епископа, священника. Так, известно, что будущий еп. Онуфрий (Гагалюк), с которым сщмч. Павлин сближается в Бизюковом монастыре под руководством митр. Назария (Кириллова) занимает Курскую кафедру в 1933 г., через несколько лет после еп. Павлина, под руководством того же правящего архиерея — митр. Назария. Есть свидетельства духовных чад владыки Павлина о том, что их окормление перешло под начало еп. Онуфрия.

Завершая анализ особенностей архиерейского служения сщмч. Павлина, отметим целожизненный характер этого служения: в каких бы обстоятельствах ни оказывался владыка, он всегда содействовал укреплению соборных начал церкви, авторитета канонического «тихоновского» духовенства, как епископ препятствовал разделением и расколам, заботился о границах церкви.

Особенностями пастырской деятельности архиеп. Павлина были: личный подход к каждому человеку, преодоление разделения «клира и мира» (что вызывало нарекания от клириков епархии, где служил владыка), усилия по собиранию дружеских кругов, где нет дистанции в общении между епископом и чадами, внимание к просвещению паствы и передаче церковной традиции детям и молодежи. Таким образом, сщмч. Павлин в своем служении совместил традиционный взгляд на служение епископа (как того, кто пасет чад и управляет церковью) с вызовами времени.

### **Архивные источники**

ЦА ФСБ = ЦА ФСБ РФ Д. 36960.

УФСБ = Архив УФСБ по Кемеровской обл. Д. П-12421.

### **Литература**

1. *Бунин* = Бунин А. Ю. Деятельность православного духовенства Курского края в 1905–1929 гг. : Дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2005. 228 с.
2. *Бычков* = Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М. : Тэтис Паблишн, 2007. 464 с.
3. *Вестник* = Вестник РХД. 1980. № 3/4 (132). С. 157–196.

4. *Д. Н. Н.* = Д. Н. Н. Павлин // Православная Энциклопедия. Т. 4. М. : Православная энциклопедия, 2019. С. 145–148.
5. *Журавский* = Журавский А. В. Во имя правды и достоинства Церкви : Жизнеописание и труды священно-мученика Кирилла Казанского в контексте исторических событий и церковных разделений XX века. М. : Сретенский монастырь, 2004. С. 245–286.
6. *Костина* = Костина В. «Богом моим пройду стену...» : Подвиг исповедничества архим. Тавриона (Батозского). Пермь, 2010. 374 с.
7. *Кривонос, 2007* = Кривонос Ф., священник. У Бога мёртвых нет : Неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917–1939 годы). Мн. : МФЦП, 2007. 240 с. : ил.
8. *Кривонос. Воспоминания* = Кривонос Феодор, свящ. Мученический и исповеднический подвиг могилевских святителей XX века: Феодосия (Ващинского), сщмч. Павлина (Крошечкина) и Александра (Раевского) // Труды Минской духовной академии. 2002. Труды № 1, Минск. URL: <https://minds.by/trudy/trudy-1/muchenicheskij-i-ispovednicheskij-podvig-mogilevskih-svyatitelej-xx-veka-feodosiya-vashhinskogo-sshhmch-pavlina-kroshechkina-i-aleksandra-raevskogo#.XkaMzRMzbOQ> (дата обращения 01.02.2021).
9. *Марченко* = Марченко А., прот. Отношение игумена Серафима (Кузнецова) к обновленческому расколу по материалам переписки из Иерусалима с тихоновским духовенством Пермской епархии // Вестник ПСТГУ. 2015. II: История. История Русской Православной Церкви. Выпуск 2(63). С. 99–107.
10. *Правда* = Правда В. Л. Дело архиеп. Павлина (Крошечкина) в Ново-Ивановском лагерьном пункте Сиблага // Вестник Кузбасского государственного технического университета. 2014. Исторические науки. Выпуск 3(103). С. 132–136.
11. *Субботин* = Субботин П. Ю. Обновленческий раскол на территории Курской и Белгородской епархий в 1920–1930 гг. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2017. Серия: История. Политология. Выпуск 15 (264). С. 138–148.
12. *Русин* = Владимир Русин, свящ. Претерпевший до конца : Священномученик Петр Григорьев и обоянская «контрреволюционная церковно-монархическая организация». Издание Покровского храма села Кунье Горшеченского района Курской области, 2011. 80 с.
13. *Энциклопедия* = Д. Н. Н Павлин // Православная Энциклопедия. Т. 4. М. : Православная энциклопедия, 2019. С. 145–148.
14. *Чесноков* = Чесноков З., Лизгунов П., свящ. Пример безграничного смирения : Жизнеописание и наставления схиархимандрита Андроника (Лукаша). М. : Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2014. 224 с.
15. *Чурочкин* = Чурочкин А., прот. Сеймские мельницы на окраине Путивля — забытый уголок старой Глинской пустыни // Сіверщина в історії України, випуск 10, 2017. С. 360–363.

**Сергей Михайлович Шинкевич**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Политика большевиков по отношению к общинам трезвенников 1910–1932 гг.**

По материалам архива управляющего делами Совнаркома  
В. Д. Бонч-Бруевича

Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич (1873–1955) начал собирать материалы о сектах, находящихся в России, задолго до революции. Среди этих материалов есть сведения о движении народных трезвенников, созданном Иваном Чуриковым в Петербурге и его последователями Иваном Колосковым и Дмитрием Григорьевым в Москве. Трезвенников большевики всегда относили к сектантам. Термин секта для них не носил никакого негативного смысла и обозначал христианские религиозные группы, не относящиеся к православию и католикам.

До революции 1917 г. Бонч-Бруевич писал статьи о сектантах, в том числе о трезвенниках, выступал в судах экспертом в делах о сектантах. В советский период к нему, как к управляющему делами Совета народных комиссаров, различные учреждения также обращались как к эксперту по сектантскому вопросу, и он сам участвовал в газетной полемике, связанной с сектантами.

В статье «Итоги и факты. Московские трезвенники», вышедшей в 1913 г. в журнале «Современник», Бонч-Бруевич с большим уважением и сочувствием пишет об отлученных «братцах» Д. Григорьеве и И. Колоскове, цитируя слова благодарных людей, исцеленных ими от пьянства. Он отмечал, что «братцам» удавалось пробудить совесть у представителей самых низших слоев общества. Вместе с тем он очень негативно отзывался о церковной иерархии и духовенстве, особенно о противосектантском миссионере И. Г. Айвазове, который принимал самое активное участие в отлучении от церкви московских «братцев», а в дальнейшем — и духовного лидера петербургских трезвенников И. Чурикова. Например:

Это он, миссионер Айвазов, первый проложил новую тропу для деятельности «смиранных» голубей православной церкви: участие в обысках в качестве «сведущих лиц» [Бонч-Бруевич. *Итоги и факты*, 1].

Также Бонч-Бруевич обвинял в жестокости и злоупотреблениях светские и церковные власти, называл тюрьмы ужасными нарывами «...на разлагающейся общественной жизни» [Бонч-Бруевич. *Итоги и факты*, 5].

После революции лидеры движения трезвенников, а также правозащитник, журналист, пацифист, последователь Л. Н. Толстого И. М. Трегубов поддержали новую власть.

В письме Бонч-Бруевичу от 11 декабря 1919 г., Трегубов писал, что ему удалось повидаться с Чуриковым и его замечательной коммуной в Вырице, и что он уговорил их сотрудничать с большевиками.

Петроградские трезвенники отнеслись сочувственно к моему предложению о сотрудничестве с коммунистами-большевиками и выдали мне мандат для поездки на съезд советов [*Письмо Бонч-Бруевичу, 16об.*].

Далее он писал: «Давайте совместно служить великому и святому делу насаждения коммунизма, как в России, так и во всем мире» [*Письмо Бонч-Бруевичу, 17*].

В первые послереволюционные годы большевики понимали, что их власть еще неустойчива, и нуждались в поддержке населения. В частности, они разрешали сектантам организовывать сельскохозяйственные коммуны, чтобы этим помочь стране решить проблему с продовольствием.

В 1921 г. выходит воззвание Наркомзема «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей», призывающее заселять и обрабатывать пустующие земли. Дело в том, что к 1921 г., по мнению Бонч-Бруевича, большинство совхозов и колхозов, созданных рабочими, развалилось [*Бонч-Бруевич. Необходимая поправка, 1*], чем и было скорее всего вызвано появление этого обращения. Примечателен и сам текст воззвания, в котором даже есть цитата из «Деяний апостолов»:

Сектанты и старообрядцы России, принадлежащие по большей части к крестьянскому населению, имеют за собой нередко многовековой опыт общинной жизни. Мы знаем, что в России имеется много сект, приверженцы которых, согласно их учения, издавна стремятся к общинной, коммунистической жизни. Обыкновенно кладут они в основу этого своего стремления слова, взятые из «Деяний апостолов»: «и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» [*Воззвание Наркомзема*].

Трегубов в 1920–1921 гг. состоял в должности инструктора по организации сектантских общин в Наркомземе.

Он был среди авторов так называемого «сектантского проекта внутри большевизма» «свободного христианина» И. М. Трегубова и толстовца П. И. Бирюкова. В их письме к новому правительству говорилось:

Крестьянство в целом принимает «Советы», но отвергает «коммунию». Однако среди крестьян есть «элемент, который охотно идет навстречу коммунистическим замыслам правительства». Это сектанты — «сознательная, разумно-религиозная часть русского народа», которая не только не сопротивляется коммуне, но сама создает коммуны, и притом образцовые [*Эткинд, 654*].

Они подготовили «Проект соглашения между земледельческими коммунами сектантов и советским правительством» от 28.10.1920 г., в котором предлагали учитывать невозможность для таких коммун заниматься винокурением и выращиванием табака, а также что сектанты рассчитывают на освобождение от воинской повинности по религиозным соображениям с заменой на общепользную деятельность при коммунах. Предполагалось осуществлять объединение таких коммун

вокруг некоего «идейного центра», а также добиться разрешения на издание периодического печатного органа прогрессивного сектантства, который должен был бы носить название «Мирный коммунист», «Сектант-коммунист» или «Цветник»<sup>194</sup>.

В 1920 г. в 7-м Всероссийском съезде Советов участвовал делегат от сектантов-коммунистов Иван Трегубов. На съезде Советов он говорил делегатам:

Мы, сектанты-коммунисты, приветствуем вас за то великое и святое дело коммунизма... <...> ...которому мы также давно служим. <...> Мы желаем сотрудничать с вами в деле насаждения коммунизма. <...> Мы не будем упрекать вас, а вы не упрекайте нас за то, что вы и мы идем к коммунизму разными путями [*Эткинд*, 654].

Христианско-коллективистская риторика способствовала тому, что количество сектантских сельхозкоммун стало увеличиваться. Однако очень скоро умножение таких коммун было воспринято большевиками как угроза их идеологической монополии.

Проект поддержал В. Д. Бонч-Бруевич. Он же переработал текст записок Трегубова, и он лег в основу поддержанного В. И. Лениным воззвания. Слово «коммуна» большевики и трезвенники понимали совершенно по-разному. Для трезвенников — это община на христианских началах, для большевиков — это сельхозартель с общей собственностью и отсутствием наемного труда.

Примечателен, однако, тот факт, что годом ранее, в 1920 г., большевики закрыли петроградскую общину трезвенников И. Чурикова. Это следует из заявления И. М. Трегубова В. Д. Бонч-Бруевичу:

В газетах появилось сообщение о закрытии общины петроградских трезвенников известного проповедника, так называемого «братца» Чурикова, а следовательно, его бесед, по причине контрреволюционной пропаганды под видом религиозных бесед на собрании чуриковцев [*Заявление Трегубова*, 19].

Таким образом, советская власть сначала закрывала собрания трезвенников, а потом к ним же обращалась с воззванием:

И мы говорим сектантам и старообрядцам, где бы они ни жили на всей земле: добро пожаловать! Идите и дружно беритесь за работу и творческий радостный труд! [*Воззвание Наркомзема*].

В своем заявлении в защиту чуриковцев И. М. Трегубов писал, что лично хорошо знал Чурикова и много раз бывал на его беседах, и что братец Иоанн всегда отличался свободомыслием: «так и теперь... еще в большей степени он проявляет свое свободомыслие, проповедуя коммунизм и воплощая его в своей благоустроенной, образцовой коммуне близ п. Вырица» [*Заявление Трегубова*, 20]. Он же отмечал поддержку Чуриковым советской власти:

...вот почему и в день первой годовщины Октябрьской революции... он сам во время своей беседы с народом в несколько тысяч человек так выразился: «Октябрь-

<sup>194</sup> АГМИР. Ф. 2. Оп. 10. Д. 47. Л. 1–5; Д. 48. Л. 1–7.

ская революция освободила рабочий народ от векового гнета, и поэтому народ будет вечно праздновать свое освобождение, как пасху Христову. Христос Воскрес!». И все многочисленные его слушатели воскликнули: Воистину Воскрес! [*Заявление Трегубова, 20*].

Далее Трегубов писал, что не все трезвенники поддержали советскую власть, что есть и те, кто «фанатически» преданы православию и ненавидят большевиков за их «смелые разоблачения поповских обманов, вскрытие мощей и пр.». Именно такие чуриковцы, по его мнению, ведут контрреволюционную пропаганду. Трегубов считает, что в этом виноват не Чуриков, а православие, враждебно настроенное к революции и коммунизму, и чем больше Чуриков будет «насаждать коммунизм», тем быстрее от него отойдут православные и очистят коммуну от контрреволюционных элементов. Трегубов не понимал, что именно враждебное отношение большевиков к церкви, репрессии против духовенства вызывали такую реакцию верующих.

Иван Колосков после революции уходит к евангельским христианам и создает сельхозобщину «Трезвая жизнь», колонию для подростков и несколько детских приютов [*Открытое письмо, 1–6*].

Уже в 1922 г. Иван Колосков пишет открытое письмо следователю ВЧК И. А. Шпицбергу с копиями Ленину, Калинин и Ярославскому о притеснениях большевиками сельхозобщины «Трезвая жизнь». Он обвинял следователя в борьбе с русским сектантством, еще надеясь, что это дело одного человека, а не политика государства в целом:

...Царское правительство хвалилось своими законами о свободе вероисповедания... что если они и предавали суду сектантов, то исключительно за те вредные и преступные дела, которые сектантами якобы делаются и при самодержавии нас якобы судили не за убеждения, а за преступления... точно так же и Вы сейчас преследуете нас, говорите, что гоните нас не за убеждения, а за то, что мы контрреволюционеры /это при самодержавии называлось «ниспровержением существующего строя»/ или обвиняете нас в уголовных преступлениях [*Открытое письмо, 1–1об.*]

Примечателен тот факт, что методы у старой и новой власти ничем не отличались в использовании провокаций и провокаторов. Колосков писал в открытом письме о том, что ВЧК подслала в колонию своего человека, который написал ложные доносы на руководителей колонии, после чего их всех посадили.

Тогда господствующая церковь подслала к нам шпиона — слушателя миссионерских курсов, который наклеветал на нас... я думал, что никогда не повторятся те темные времена, и вдруг сейчас, при социалистическом строе, нам всем приходится переживать то, что переживали 10 лет назад [*Открытое письмо, 2*].

И что характерно, новый начальник колонии «...пустил в обращение среди детей карты, гармошку, табаки и пр. Никаких работ... в колонии не производится» [*Открытое письмо, 2об.*].



К 1925 г. отношение большевиков к сектантам ужесточается, начинаются нападки на них в прессе. В это время Бонч-Бруевич написал заметку «Необходимая поправка», замечания на статью Т. Ф. Путинцева «Ответ Трегубову и К» в газете «Безбожник» от 13 декабря 1925 г. по поводу обращения Наркомзема «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей» от 5 октября 1921 г. В ней он доказывал, что ни он сам, ни В. И. Ленин не являются авторами этого обращения, а что Ленин только предложил Наркомзему написать это воззвание, и в жесткой форме обвиняет Трегубова в подтасовке фактов, хотя под воззванием стоит его подпись [Бонч-Бруевич. *Необходимая поправка*, 1].

Эта заметка показала радикальную перемену в отношении советской власти к сектантам, и в частности — к трезвенникам. Коммуна трезвенников И. Чурикова в п. Вырица была разогнана в 1929 г., годом раньше была также разогнана коммуна «Трезвая жизнь» И. Колоскова в Москве. Лидеры трезвенников и их ближайшие помощники были арестованы, Чуриков и Колосков погибли в Ярославском политизоляторе в 1932–1933 гг., а Трегубов умер по дороге в Карлаг в 1934 г.

Как мы видим, в советском руководстве до 1925 г. не было единого мнения по отношению к сектантским коммунам, когда большевикам нужна была помощь и поддержка, в том числе продовольствием, то они смотрели сквозь пальцы на их существование, но притеснения со стороны местных властей были всегда. Но когда советская власть окрепла, начались откровенные гонения. Христианские коммуны были чужды и духу, и смыслу самой советской власти, они бросали вызов идеологии большевизма самим фактом своего существования, поэтому были обречены.

### Источники и литература

1. *Бонч-Бруевич. Итоги и факты* = Бонч-Бруевич В. Д. Итоги и факты. Московские трезвенники // Современник 1913 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 369. Картон 47. № 4. Л. 1–9.
2. *Бонч-Бруевич. Необходимая поправка* = Бонч-Бруевич В. Д. Необходимая поправка. Замечания на статью Т. Ф. Путинцева «Ответ гр. Трегубову и К» // Безбожник. 1925. 13 декабря № 50 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 369. Картон 36. № 2. Л. 1.
3. *Воззвание Наркомзема* = Воззвание Наркомзема. К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей. URL: [http://molokan.narod.ru/v/v1925\\_1\\_5.html](http://molokan.narod.ru/v/v1925_1_5.html) (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Заявление Трегубова* = Заявление Трегубова И. М. управляющему делами СНК В. Д. Бонч-Бруевичу. 27 апреля 1920 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 369. Картон 352. № 23. Л. 19–26.
5. *Открытое письмо* = Открытое письмо следователю ВЧК А. И. Шпицбергу от гражданина И. Н. Колоскова. Копии: В. И. Ленину, М. И. Калинину, Е. М. Ярославскому. 1922 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 435. Картон 66. № 66. Л. 1–6.
6. *Проект соглашения* = Проект соглашения между земледельческими коммунами сектантов и советским правительством АГМИР. Ф. 2. Оп. 10. Д. 47. Л. 1–5; Д. 48. Л. 1–7.
7. *Письмо Бонч-Бруевичу* = Письмо В. Д. Бонч-Бруевичу от И. М. Трегубова от 11 декабря 1919 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 369. Картон 352. № 23. Л. 16–17.

8. *У народных трезвенников* = У народных трезвенников // Солдат-гражданин. 15 июня 1917 // РГБ. Отдел рукописей. Ф. 435. Картон 66. № 35. Л. 1.
9. *Эткинд* = Эткинд А. М. Хлыст : Секты, литература и революция. М., 2013.

**Иван Васильевич Петров**

*Кандидат исторических наук*

*Санкт-Петербург, Институт истории СПбГУ*

## **Эволюция политических настроений православного духовенства Латвии, Эстонии и РСФСР в 1941 г.: фактор войны<sup>195</sup>**

1941 г. для православных священников на территории Советского Союза стал годом очередного витка репрессий и ограничений. Антирелигиозная политика советских властей, проводимая десятилетиями, была перенесена в 1940 г. и на территории, аннексированные СССР. Новая политическая расстановка сил вызывала очень разные действия: от конформизма и снятия с себя сана до сопротивления. Однако реальное отношение православного папства к советской власти показало нападение Германии на СССР в июне 1941 г. Именно об этих изменениях, с опорой на архивные источники и воспоминания очевидцев, будет рассказано в докладе.

ключевые слова: Вторая мировая война, Балтия, нацистская оккупация, православное духовенство, политические настроения.

22 июня 1941 г., как известно, началась война между Третьим Рейхом и Советским Союзом. В этом году с этой даты пройдет уже 80 лет, тем не менее она до сих пор является центральным событием для формирования современной российской официальной идеологии. Однако отношение к войне у тех стран и народов, которые являются сейчас соседями Российской Федерации, отличное, с неперенным пониманием того, что война для многих наций, населяющих Европу, началась гораздо раньше, и связана была с действиями советских властей.

Православное духовенство тогда стало той частью населения стран Балтии, которая оказалась перед очень странным выбором: остаться верными восприятию СССР как некой видоизменившейся России или же, ощутив на себе гонения предыдущего «первого советского года», испытывать определенные надежды на приход Вермахта. В данном докладе слово будет дано непосредственным участникам событий тех лет, оставившим после себя наследие в виде писем, мемуаров и дневников, с помощью которых сейчас можно выявить реальное настроение православного папства лета 1941 г. в странах Балтии.

Для начала обратимся к воспоминаниям архимандрита Алексия (Чернай), известного в эмиграции церковного деятеля и миссионера, в годы Второй мировой войны служившего на приходе в небольшом литовском городе Векшняй (ныне в Мажейском районе Тельшайского уезда Литвы). В межвоенные годы в условиях независимой Литвы отец Александр Чернай был сторонником митрополита Елевферия (Богоявленского), последнего архиерея, проживавшего в Европе и сохранившего верность митрополиту Сергию (Страгородскому). Несмотря на свое со-

---

<sup>195</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Президента РФ для молодых кандидатов наук №МК-4539.2021.2.

чувственное отношение к Московской Патриархии, «первый советский год» для отца Александра и верующих в Векшняй не прошел даром. Он вспоминал о первых днях нацистской оккупации следующее:

Реакция на вторжение немцев в Прибалтику, и в частности, в Литву, была тройкого рода. Большинство русских хуторян и литовских фермеров, испытав на себе советскую власть, были уверены, что, как бы то ни было, под немцами не будет ни коллективизации, ни вызовов и, поэтому под ними может быть только лучше, если уж невозможно сохранить независимость Литвы. Горожане и верующие люди радовались прибытию немцев, веря в их гуманность и образцовую дисциплину, и главное потому, что немцы не были безбожниками, но поощряли развитие религиозности и не разоряли, а охраняли церкви. [*Чернай, 141*].

Мемуарист отметил, что впоследствии отношение к нацистам существенным образом изменилось. Этому способствовали два «взаимодополняющих» себя фактора: поведение СС и отношение германских оккупантов к еврейскому населению. Возникший страх показать себя перед новыми властями симпатизантом евреев очень быстро, по мнению отца Александра Чернай, привел местных жителей к отмежеванию от их иудейских соседей. Те же лица, которые в «первый советский год» «перековались» и встали на путь сотрудничества с советскими властями, с приходом немцев всячески показывали свою лояльность новому режиму, пытаясь оправдать свои недавние поступки. Самым ярким примером для Векшняй стал священник – «расстрига» отец Виктор Мажейка:

Когда у нас воцарились немцы, мой бывший помощник, о. Виктор Мажейка, снова одел рясу и, хотя не служил ни в какой церкви, а заведовал большим складом, уверял всех, что снял сан только чтобы спасти семью, и никогда, ни в чем не помогал Советам. Списки (доносчиков советским карательным органам. — *И. П.*) доказывали обратное. Группа шаулистов явилась к нему на работу, и тыкая ему в лицо копией списка вывезенных, с его собственноручной подписью, тут же прикончила его [*Чернай, 143*].

В Литве в самые первые месяцы оккупации достаточно распространены были национальные и конфессиональные конфликты между католиками и православными. В том же Векшняй католики попытались захватить храм Александра Невского, в котором раньше служил убитый отец Виктор. Лишь апелляция отца Александра к немцам помогла спасти православную церковь от самозахвата (при достаточно пассивном отношении со стороны самих верующих).

Обратимся теперь к примеру из соседней Латвии. Возьмем письмо, перевод которого хранится в бывшем архиве КГБ Латвийской ССР. Его автором был латышский священник отец Димитрий Околович, проживающий в Лимбажи (ныне столица Лимбажского края в Видземе). Священник описывал свое настроение после начала советско-германской войны следующим образом:

Сегодня я уже как-нибудь успокоился и радостнее, т. к. знаю, что и Вас Всемогущий Бог не оставил во власти красного дракона. Что мы пережили, начиная с мо-

им отъездом из Цесиса, это нельзя описать. Ужас, ужас и опять ужас... Я был трижды арестован чекистами, после чего бежал, что меня и спасло от смелой чекистской пули, т. к. перед нею был, а также после отъезда меня искали. Теперь Лимбажи чисты. Все враги латышского народа, которых можно было найти, в безопасности: моложе убиты, остальные под арестом. Все-таки часть еще скрывается в болотах и лесах, точно также, как мы это делали, прежде чем разбили могучих чекистов [LNA, 15].

Об успехах нацистской пропаганды среди православных Видземе говорится и в исследованиях историков. Так, латвийская исследовательница Байба Пазане следующим образом охарактеризовала действенность нацистской пропаганды в первые месяцы войны:

В условиях войны проповедуемая нацистскими властями идеология стала усиленно внедряться в общественную жизнь, в том числе и в жизнь Церкви. Германская администрация попыталась использовать религиозный подъем народа в своих интересах. Появились планы использования в пропагандистской работе Православной Церкви. Видя, что духовенство имеет авторитет в народе, нацисты попытались использовать Церковь для пропаганды «нового порядка», якобы симпатизирующего религии и Церкви [Пазане, 44].

Естественно, что и некоторые священники «соблазнились» перед такими отношением, явно контрастным с большевистским.

Любопытно отметить, что в годы «хрущевских гонений» отец Димитрий снимет с себя сан (уже отсидев до этого срок в исправительно-трудовых лагерях). Как отмечает современная исследовательница инокиня Евфросиния (Г. В. Седова), после того как отец Димитрий выступил с официальным заявлением о снятии сана, о нем рассказывали латвийские печатные издания, однако отвернулись верующие. Около 7 лет он работал на гражданской работе, пока не принял решение покаяться в своем отступничестве. После покаяния он служил в Архангельске, пока не получил назначение на приход в родную Латвию [Седова, 261].

Не менее красноречивы слова и другого латвийского священнослужителя, в годы нацистской оккупации ставшего одной из ключевых фигур в деятельности Псковской Православной Миссии — протоиерея Георгия Бенигсена:

22 июня 1941 года. Война Советского Союза с Германией. На всех лицах затаенная радость. Никто не думает о том, что принесут нам новые завоеватели. Думают только о том, что конец ненавистнейшего режима становится реальностью... Все стараются забиться поглубже в подвалы, в погреба или уйти в леса, чтобы там переждать события. Тот, кто не принимает этих мер самосохранения, часто платит за это свободой или жизнью. И вот, вслед за убегающими в панике, разрозненными, потерявшими командиров и связь частями Красной армии, часто даже обгоняя их, входят немцы, молодые здоровые, воинственные, снисходительно презрительные. А встречают их так, как, вероятно, никого из победителей давно не встречали и долго еще встречать не будут. В тот момент для сознания «освобождаемых» они несли одно: конец этого дикого, звериного СТРАХА, правящего все-

ми в Советском Союзе, начиная от последнего маленького рабочего или чиновника и кончая самими диктаторами, вечно боящимися предательства, измены, диверсии [Бенингсен, 239].

Вскоре отец Георгий, человек молодой и смелый, столкнется с непониманием сущности деятельности Православной Церкви немцами, открытыми репрессиями против мирян, однако тогда, в середине лета 1941 г., его симпатии, как и многих других жителей Латвии, были на стороне Вермахта.

Архимандрит Кирилл (Начис), будущий духовник петербургских духовных школ, в день начала войны ехал в столицу Латвии, где должен был состояться суд, на котором его друзей, работавших до советизации в детском приюте, должны были подвергнуть наказанию. Ему в память врезались огромные людские толпы, следовавшие по дорогам. Для него начало войны запомнилось неработающими школами, а также знакомым, погибшем от шальной пули на пятый день войны [Начис, 194–195].

Нельзя обойти стороной и мнение церковных иерархов по поводу начала войны. Отношение к нему митрополита Виленского и Литовского, экзарха Прибалтики Сергия (Воскресенского) хорошо известно. Его отказ от эвакуации вглубь СССР, последующее освобождение немцами из тюрьмы и составление ярких антибольшевистских посланий и меморандумов — лучшее подтверждение «изменения» лояльных по отношению к сталинскими властям воззрений на пронемецкие.

Однако на прогерманских позициях стояли и его основные оппоненты: митрополиты Таллиннский и Рижский, Александр (Паулус) и Августин (Петерсонс). Лучшее подтверждение этого тезиса — переписка между двумя архиереями рубежа 1941–1942 гг. Митрополит Таллиннский и Эстонский писал своему брату следующее:

Живем мы здесь потихонечку и работаем по мере сил и возможностей на восстановление учиненных большевиками потерь и убытков. Я, кажется, уже в первом письме написал Тебе, что Церковь наша потеряла многих пастырей и церковных деятелей, а также сильно потерпела в материальном положении через национализацию большевиками церковных и приходских имуществ и вследствие сожжения и разорения многих храмов. Так как средства наши маленькие, то и сотрудников у меня мало. По освобождении Германцами Таллинна от большевиков мы получили обратно свои помещения, из каковых в большевистское время в нашем пользовании было только три комнаты [Православие в Балтии, 2014, 149].

В этом письме не меньше критических замечаний высказано и по поводу Московской Патриархии и ее представителей — митрополитов Сергия (Страгородского) и Сергия (Воскресенского). Первого обвиняют в составлении просоветского послания от 22 июня 1941 г. (что соответствовало действительности). Второй же уже фигурирует как нарушитель спокойствия в среде балтийских православных приходов и советский агент. При этом в письме подчеркиваются изменения, привнесенные нацистской оккупацией, резкий контраст между положением Право-

славной Церкви в Эстонии при немцах и при советских властях. Постепенно это настроение в переписке станет доминирующим, а имеющееся непонимание, которое возникнет во взаимоотношениях с нацистами, будет неизменно объясняться кознями со стороны оппонентов — сторонников экзарха Прибалтики Сергия (Воскресенского).

То же отношение к началу войны было и у адресата писем митрополита Таллиннского и Эстонского — владыки Рижского и Латвийского Августина (Петерсона), церковного деятеля менее амбициозного и удачливого, чем его эстонский соратник по противостоянию москвофилам. В одном из писем он сравнивает положение при большевиках с той ситуацией, которая была характерна для Латвии периода первой независимости:

Мне до прихода большевиков жилось чрезвычайно хорошо. В Даугавпилсе меня любили ученики и народ, и в Риге я видел любовь народную, и работа удавалась — были хорошие помощники. И я, правду скажу, много о себе думал, возгордился [*Православие в Балтии, 2015, 213*].

В другом письме читаем его отношение к нацистскому вторжению:

От души поздравляю тебя и с избавлением от чекистских застенков, от Соловок или чего-нибудь подобного. У нас один прот-[оиерей] убит, одних вели на расстрел, но почему-то всех не расстреляли, трех иереев довели до Острова, но героическая Велико-Германская армия освободила, трех увезли, увезли еще и трех диаконов и т. д. За мной чека следила, но пока Бог миловал [*Православие в Балтии, 2015, 211*].

В данном докладе приведены далеко не все свидетельства. От показаний советским следователям в качестве источника по теме пришлось отказаться намеренно. В данном случае сложно было бы понять, где реальное отношение того или иного церковного деятеля к началу войны, а где наговор, который был вызван поведением допрашивающего.

Из того, что удалось проанализировать нам, а приведены выше только самые яркие свидетельства, видно одно — пронемецкая позиция большинства представителей духовенства была вызвана «первым советским годом». Деятельность сталинских властей по изживанию религии, репрессии, депортации членов семей духовных лиц и мирян, все это стало причиной мнения, что хуже уже быть не может, ведь немцы казались в худшем случае прохладно относящейся к религии силой, а в лучшем случае способствующей религиозному возрождению. Грамотное поведение некоторых представителей военных властей, разрешение споров между православными и представителями национального актива во всех трех балтийских странах стали причиной изначальных иллюзий многих священников. Однако очень скоро в регион пришли холокост, лагеря для советских военнопленных и репрессии по отношению к местному населению. Но понимание этой стороны немецкой оккупации будет характерно для более позднего времени. Настроение же православной Бал-

тии лета 1941 г. созвучно уже ставшему известным термину: «Свершилось, пришли немцы!»

### Литература

1. *Бенигсен* = Бенигсен Георгий, прот. Христос Победитель / Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 26/27. С. 237–242.
2. *Начис* = Кирилл (Начис) архим. Народ жаждал молиться, жаждал покаяния... / Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 26/27. С. 193–203.
3. *Пазане* = Пазане Б. Видземский православный приходской причт и духовная жизнь во времена нацистской оккупации в 1941–1944 годах // Православие в Латвии. 2011. № 9. С. 36–74.
4. *Православие в Балтии, 2014* = Письма митрополита Таллиннского и всея Эстонии митрополиту Рижскому и всея Латвии Августину (Петерсонсу) и протоиерею Иоанну Свемпу, написанные в 1941–1943 гг. // Публ. Т. К. Шор. Православие в Балтии. 2014. № 2 (11). С. 147–171.
5. *Православие в Балтии, 2015* = Письма митрополита Рижского и всея Латвии Августина (Петерсонса) и протоиерея Иоанна (Свемпа) митрополиту Таллиннскому и всея Эстонии Александру (Паулусу), написанные в 1941–1943 гг. // Публ. Т. К. Шор. Православие в Балтии. 2015. № 3 (12). С. 209–235.
6. *Седова* = Седова Г. В. (Евфросиния, инок). Рижская епархия 1944–1964. Из истории Православия. Daugavpils : Daugavpils Universitātes Akademiskais apgāds “Saule”, 2020. 384 с.
7. *Чернай* = Жизненный путь русского священника : Из воспоминаний отца архимандрита Алексея (Чернай). Сан-Франциско : Глобус, 1981. 228 с.
8. *LNA* = Latvijas nacionālais arhīvs. F. 1986. apr. 1.1.40001. L. 84.





# Секция религиоведения



**Мария Алексеевна Щукина**

*Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **Эсхатология, футурология и научная фантастика как взаимосвязанные формы проектирования будущего**

На материале произведений братьев А. Н. и Б. Н. Стругацких

В широком понимании статья посвящена вопросам взаимодействия религиозной и художественной культуры на примере художественной литературы. В узком смысле предпринимается попытка сопоставительного анализа эсхатологии, футурологии и научной фантастики как взаимосвязанных «специфических форм отношения к модусу будущего», где оно не буквально ожидается, а переживается и актуализируется<sup>196</sup>. Исследуется творчество братьев Стругацких с точки зрения эволюции эсхатологических тем и мотивов. Выбор авторов не случаен — литература советского периода отличается исключительным стремлением осознать свое место в пространстве и времени. Образ будущего проходит лейтмотивом через книги фантастов, порождая разного рода гибридные философские концепции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: рационалистическая эсхатология, футурология, научная фантастика, братья Стругацкие, апокалиптика, эсхатологическая катастрофа, будущее, соцреализм.

Братья и соавторы А. Н. и Б. Н. Стругацкие — яркие представители отечественной научной фантастики, чьи произведения можно обозначить как литературу онтологического проектирования. Творчество писателей датируется концом 1950-х — 1980-ми гг. «Вымышленная вселенная» Стругацких именуется Миром Полудня, в ней повествуется о событиях, которые происходят на планетах, заселенных цивилизацией в XXII веке. Несмотря на утопическое представление о будущем в ранние годы творчества (которое, к слову сказать, диктовалось идеологией и канонами социалистического реализма), отдельные произведения фантастов («Далекая радуга» (1963), «Трудно быть богом» (1964), «Улитка на склоне» (1966), «За миллиард лет до конца света» (1976), «Волны гасят ветер» (1985), «Отягощенные злом, или Сорок лет спустя» (1988) и некоторые др.), напротив, содержат в себе явную «эсхатологическую тревогу»<sup>197</sup>. Они отражают идеи невозможности оптимизации истории, неминуемого вертикального прогресса («Большого Откровения») и избирательной эволюции человечества.

Следует заранее уточнить, что эсхатология в пределах художественного пространства Стругацких понимается преимущественно не в церковно-богословском смысле, а в качестве термина из области религиозной антропологии: как «учение о конечных судьбах человеческой личности и всего сущего в вечности»<sup>198</sup>, где при-

---

<sup>196</sup> Желтикова И. В., Гусев Д. В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология / Монография. Орел : Издательство ОГУ, 2011. 172 с.

<sup>197</sup> Варава В. В. Рождение философии из духа эсхатологии (Опыт русской мысли) // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М. : Индрик, 2016. С. 80.

<sup>198</sup> Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. М. : Мысль, 2010. Т. 4. 664 с.

сутствуют признаки индивидуальной эсхатологии, включающей «представления о немедленном посмертном суде и воздаянии, а также загробной жизни отдельной человеческой души», и черты всемирной эсхатологии, содержащей в себе «учение о конечной цели и конце мира (космоса, истории) в целом»<sup>199</sup>. Специфика всемирной эсхатологии Стругацких заключается в том, что в своих произведениях они допускают возможность нескольких концов света в рамках одной Вселенной, так как предполагают наличие жизни не на одной планете. А история (как и конец истории) планеты могут послужить «пособием по спасению», рекомендацией к действиям для других цивилизаций. Наряду с этим в статье учитывается историческая типология, введенная И. А. Бессоновым в монографии «Русская народная эсхатология: история и современность»<sup>200</sup>, а именно: разделение на мифологическую, авраамическую и рационалистическую эсхатологии (интерес для настоящего исследования представляет последняя).

Рационалистическая эсхатология — это новый тип эсхатологического сознания, представляющий собой комплекс представлений, ожиданий и опасений возможности гибели человечества во всемирной катастрофе огромного масштаба. С точки зрения И. А. Бессонова, в отличие от мифологической и авраамической эсхатологий она действует в рамках светской культуры, антропогенных факторов и научнообразных явлений, т. е. не ограничивается мифической и религиозной традициями, но «причудливо взаимодействует с традиционной эсхатологией, порождая разного рода гибридные концепции...» [Бессонов, 20]. Рационалистический тип эсхатологии, который используют Стругацкие, выводит эсхатологические ожидания на совершенно новый уровень: на смену религиозной вере в предсказания о конце света вступает детерминизм. Таким образом, эсхатология фантастов носит характер «предсказуемости».

Как показывает литературная традиция, эсхатологическая проблематика в творчестве писателей свидетельствует об опасениях авторов на предмет социокультурного положения эпохи и ее будущего состояния. Ожидание «конца истории» в интеллектуальной среде усиливалось в силу «пугающих» деструктивных факторов. Вторая мировая война, по мнению современных исследователей, стала на тот момент рубежной точкой. В послевоенное время в качестве социокультурных предпосылок для эсхатологических настроений на пространствах СССР можно выделить следующие: новая волна политических репрессий и нестабильная экономическая обстановка, угроза ядерной войны, социально-демографический кризис (рост смертности и алкоголизация населения), экологические катаклизмы, технократизм. Наиболее обширное исследование на тему эсхатологического восприятия времени в XX веке принадлежит Т. Ю. Сидориной<sup>201</sup>, где оценка русской культуры

<sup>199</sup> Энциклопедия религий : Эсхатология / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академический проект : Гаудеамус, 2008. 1520 с.

<sup>200</sup> Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М. : Гнозис, 2014. 341 с.

<sup>201</sup> Сидорина Т. Ю. Философия кризиса: Учебное пособие. М. : Флинта : Наука, 2003. 456 с.

занимает отдельное место. По мнению автора, кризисное сознание в своей основе восходит к эсхатологическим мифам, которые были неотъемлемой частью всех древних культур.

В ситуации с научной фантастикой решающую роль сыграл тот факт, что во второй половине XX века стало известно, что сила целенаправленной деятельности человека чрезмерно растет и возникает угроза ее последствий для космически обусловленной организованности. Степень техногенного превосходства стала вызывать опасения мирового научного сообщества, на международных конгрессах и форумах высказывались идеи совместной выработки стратегии устойчивого развития человечества и сохранения окружающей среды. Еще русские философы-космисты и последователи ноосферного сознания (Н. Ф. Федоров, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский) высказывали мысль о том, что в случае вмешательства человека в естественный ход вещей на планете может случиться коллапс. Стругацкие разделяют такую точку зрения, по их мнению, человечество должно осознать, что результаты развития новейших технологий и стремительности научно-технического прогресса могут содержать в себе потенциально опасную функцию, более того, они приведут к техногенной катастрофе (как в повести «Далекая радуга», где возникновение Волны неконтролируемой энергии, уничтожающей все живое, произойдет вследствие ошибочных расчетов) или к эволюционному отбору (наиболее тревожной метафорой в творчестве фантастов выступает феномен «люденов» в повести «Волны гасят ветер» (разделение в будущем людей на два типа, при котором выживут наиболее развитые)) и процесс искусственного партеногенеза в романе «Улитка на склоне» (при котором выживут женщины). Как пишет А. М. Лобин:

Фантасты второй половины XX века скептически относились к идее «улучшения истории»... воспринимали современность как результат событий, жестко связанных причинно-следственными связями, обусловленными объективными закономерностями исторического процесса... любое заметное изменение в причинно-следственной цепи приводило к катастрофическим последствиям [Лобин, 29].

Главный вопрос, который ставят Стругацкие в данном контексте: как избежать и попытаться предотвратить прогнозируемый конец света, а не только лишь описать «кризис эпохи». Для творчества Стругацких характерна метафора «Странников» или инопланетного воздействия — мысль, что кто-то более развитый должен контролировать процесс развития и становления общества, чтобы не допустить апокалипсис. В повести «За миллиард лет до конца света» высказывается идея, что этим занимается мифическая организация Союз Девяти, которая ведет непрерывный мониторинг всей научно-исследовательской деятельности с целью остановить разработку и внедрение изобретений, способных в какой-то момент времени привести к уничтожению человечества<sup>202</sup>. В повести «Трудно быть богом» отражена

<sup>202</sup> В более поздней повести «Волны гасят ветер» объясняется, что в действительности этим занимались «тагоряне», одна из трех ведущих цивилизаций.

похожая идея, но в ней «цензорами» жизни выступают сами люди. Действие разворачивается на планете Арканар, цивилизация которой находится на уровне развития позднего средневековья. На планете работают сотрудники Института экспериментальной истории с Земли, наблюдающие за ходом истории на планете. В тот момент, когда на Арканаре происходит государственный переворот, земляне признают положение чрезвычайным и принимают решение вмешаться в судьбу инопланетной цивилизации, сбросив на планету бомбы с усыпляющим газом. Следует также уточнить относительно «люденов» в произведении «Волны гасят ветер»: в повести высказывается мысль, что, несмотря на избирательную эволюцию, при угрозе мирового масштаба людены могут прийти на помощь человечеству.

Интересно, что по условиям жанра в фантастике позволялась бóльшая свобода мысли. Но как вспоминает в 1989 году Б. Н. Стругацкий:

Будущее — это епархия специальных идеологических органов, которые очень внимательно следят за тем, чтобы будущее было именно таким, как это предписано, и никаким другим... Если человек берет в руки перо и пытается выразить какие-то свои мысли по поводу будущего, он обязательно вступает в конфликт с правящей идеологией [*Видеохроника, 15:07*].

Напомним, футурология — область знаний, занимающаяся прогнозированием будущего, в том числе путем экстраполяции существующих технологических, экономических и социальных тенденций. Отношение к футурологии, действительно, было сомнительным, в советском «Философском словаре» четко указано:

Многообразным и противоречивым концепциям буржуазной футурологии противостоит марксистско-ленинское учение о будущем человечества, научное прогнозирование, которое опирается на положения диалектического и исторического материализма, теорию научного коммунизма [*Философский, 527*].

По мнению советологов, нарратив советского проекта утверждал утопическое обновление мира здесь и сейчас:

Тоталитарная культура не строит утопии — она в ней живет: для нее уже произошел обещанный Марксом скачок из царства необходимости в царство свободы, закончилась предыстория и началась история... в этом наступившем — вечном теперь уже — царстве... [*Добренко, 170*].

Эсхатология в чистом виде, напротив, предполагает уничтожение мира или сюжеты «обновления мира», тем самым вступая в конфронтацию с действующим режимом и официальной идеологией, противореча идеям и методам соцреализма. Она же могла трактоваться как философия пессимизма. По этой и другим причинам произведения фантастов неоднократно подвергались советской цензуре. Как полагает Д. Л. Быков, это происходило потому, что Стругацкие занимались «мета-описанием советского проекта как такового»:

Да, они ценили советскую мотивированность и советский мир устремленности к результату, к добру, к труду, но ненавидели советскую несвободу [*Видеохроника*, 31:55].

Наконец, нельзя не сказать, что использование Стругацкими элементов не рационалистической, а авраамической эсхатологии в романе «Отягощенные злом, или Сорок лет спустя», где писатели на основе гностического мифа изображают «Второе пришествие» Христа-Демидурга, могло пониматься как вызов незыблемому научному атеизму.

Необходимо отметить, что в рамках научной фантастики «катастрофические» произведения имеют конкретное жанровое определение — «апокалиптика». В христианстве и иудаизме под этим термином подразумевается «специфическая религиозная литература, складывающаяся со II в. до н.э. по II в. н.э., включающая эсхатологические откровения и пророчества относительно грядущего конца света» (такими считаются «Книга Даниила», «Откровение Иоанна Богослова» и др.)<sup>203</sup>. Но в сфере современной массовой культуры понятие приобрело дополнительное значение и широкое художественно-эстетическое своеобразие, к примеру, в настоящее время наибольшей популярностью пользуются художественные произведения, в основу которых заложены постапокалиптические события. Нельзя не отметить пророческий смысл и некоторых произведений Стругацких: техногенная катастрофа широкого масштаба произошла в 1986 г. на Чернобыльской АЭС. Что примечательно: массовым сознанием катастрофа была воспринята как настоящее проявление апокалипсиса: чернобыльский инцидент якобы исполнил предсказание о «звезде полынь» из «Откровения Иоанна Богослова» (Откр 8:11)<sup>204</sup>, так как «чернобыльник» — это одно из названий полыни.

Принимая во внимание все вышесказанное, обозначим общие черты рационалистической эсхатологии, футурологии и жанра научной фантастики в данном дискурсе. Футурологическая наука, как уже было замечено, в большинстве случаев затрагивает перспективы социальных процессов в условиях существующего развития общества. Как и футурология, научная фантастика<sup>205</sup> основывается на имеющихся допущениях естественных или общественных наук, пытается реализовать различные научные гипотезы и открытия, описывает возможное будущее или альтернативный ход истории. Помимо этого фантасты стремятся предсказать реальное развитие науки и техники, предупредить социум об опасностях нерационального использования природных ресурсов и достижений прогресса, о чем писали и Стругацкие. Наконец, были приведены примеры, подтверждающие тот факт, что с конца 60-х гг. XX века футурология переживает кризис, в ходе которого доказывается неизбежность глобальной катастрофы при существующих тенденциях обще-

<sup>203</sup> Энциклопедия религий : Апокалиптика / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академический проект : Гаудеамус, 2008. 1520 с.

<sup>204</sup> См. последнюю книгу Нового завета (любое изд.).

<sup>205</sup> Попытка сопоставить две эти формы построения (и изображения) будущего предпринималась еще С. Лемом в 1970 г. в монографии «Фантастика и футурология».



ственного развития, что роднит ее с рационалистической эсхатологией. Основной же «точкой соприкосновения» научной фантастики и эсхатологии является наличие жанров «апокалиптики» и «постапокалиптики».

Итак, на протяжении всей мировой истории, особенно в периоды резких социальных и техногенных трансформаций, представления о конце света развивались, дополнялись и переосмыслялись, принимая новые формы. Эсхатологические мотивы в произведениях научной фантастики – во многом закономерный процесс, поскольку изображение будущего в произведениях данного жанра практически во всех случаях можно условно разделить на утопическое (со знаком «+») и эсхатологическое (со знаком «-»). При анализе произведений Стругацких, как было показано, важно учитывать, что человек выступает действующим субъектом эсхатологии. Следует отметить, что среди отечественных исследователей творчества Стругацких никто не разрабатывает эсхатологическую проблематику, в чем заключаются актуальность и научная новизна настоящего исследования.

### **Литература**

1. *Бессонов* = Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 341 с.
2. *Видеохроника* = Братья Стругацкие: видеохроника. URL: [https://tvkultura.ru/brand/show/brand\\_id/64767/](https://tvkultura.ru/brand/show/brand_id/64767/) (дата обращения: 01.02.2021).
3. *Добренко* = Добренко Е. А. Амфир во время чумы, или Лавка вневременности (метафизические предпосылки соцреализма) // *Общественные науки и современность*. М. : Наука, 1992. № 1. С. 161–172.
4. *Лобин* = Лобин А. М. К вопросу об эволюции авторских концепций истории в научной фантастике XX–XXI веков // *Филологические науки : Вопросы теории и практики*. № 1 (55) : В 2 ч. Ч. 2. Тамбов : Грамота, 2016. С. 28–30.
5. *Философский* = *Философский словарь* / Под ред. И. Т. Фролова. 5-е изд. М. : Политиздат, 1986. 590 с.

**Елена Владимировна Шаповалова**

*Кандидат исторических наук*

*Москва, РГГУ*

## **Мотив насилия в королевской репрезентации эпохи Ренессанса: политический и религиозный аспекты образа французского монарха**

Статья посвящена анализу публичного образа французского короля и его ближайшего круга в эпоху религиозных войн в искусстве XVI в. Первым ренессансным правителем часто называют короля Франциска I, что связано, в частности, с гуманистическими тенденциями придворной культуры в это время, а также становлением Школы Фонтенбло, однако предпосылки к этому были заложены уже в эпоху Людовика XII. Развитие в течение XVI в. образа короля-победителя и защитника веры и Франции усилило мотив насилия в королевской репрезентации, традиционно соединявшей политическое и религиозное содержание.

ключевые слова: французское искусство XVI в., религиозные войны во Франции, Франциск I, Генрих II, дом Гизов.

Эпоха Ренессанса во Франции ассоциируется, прежде всего, с расцветом искусства и становлением направления впоследствии получившего название Первой школы Фонтенбло. В то же время это период усиления централизованной власти монарха, что, учитывая традиционные представления о сакральности власти христианнейшего короля, не могло не сказаться на королевской репрезентации XVI в. Немаловажным фактором во Франции стали религиозные войны, усилившие не только образ короля как защитника королевства и веры, но и мотив насилия в визуальной культуре двора.

Говоря об эпохе Ренессанса во Франции, следует отметить, что существенные изменения в репрезентации королевской власти происходят уже в период правления Людовика XII. Это проявляется прежде всего в изменении архитектурных особенностей главной королевской резиденции — замка Блуа, который в правление «Отца народа» превращается в главный политический центр королевства. Замок становится более открытым, в ходе его перестройки сокращаются, хотя полностью и не исчезают, элементы характерных средневековых укреплений. И все это согласуется с усилением роли эмблематики в декоре фасадов и интерьеров. Так, знаменитой эмблемой Людовика XII является дикобраз. В сочетании с девизом «Вблизи, как и вдали я опасен» он характеризует политику французского двора в это время: мощь короля Франции, военная и политическая, столь велика, что он может позволить себе больше не скрываться за стенами крепости.

Данная тенденция продолжилась и усилилась в период правления Франциска I. Особенно после поражения в битве при Павии в 1525 г., побудившем короля пересмотреть свой публичный образ с целью усилить триумфальный мотив. Никакое поражение не должно было поставить под сомнение тот факт, что на троне Фран-

ции восседал король-победитель. Это вылилось в масштабную реконструкцию королевских резиденций в долине Луары, прежде всего, Фонтенбло, развитие жанра портрета, в том числе, конного и т.д. Программы интерьеров, так или иначе, сводились к представлению «Франции торжествующей» и ее христианнейшего монарха.

Реальные процессии, устраиваемые двором, усложнялись, требуя более изысканных декораций, к созданию которых привлекались лучшие мастера, вдохновленные как античными (при этом часто адаптированными под французские реалии) текстами, так и гуманистическими сочинениями современников. Однако следует отметить, что «разработка» публичного образа монарха была характерна для правления Франциска I изначально. Так, в промежутке между 1515 и 1525 г. Франсуа Бергенъ осуществляет перевод «Рая» «Божественной комедии» Данте, который может быть рассмотрен не только как еще одно доказательство увлеченности «Божественной комедией» при французском дворе, но и в контексте репрезентации королевской власти. Миниатюры иллюстрируют прежде всего сюжеты, связанные с темой праведного правления и христианского подвига. Например, крест Марса, образованный фигурами «воителей за веру» Карла Великого и Годфруа де Буйона. И если есть на земле отражение того, о чем писал Данте, то это два центра французской законности: Парламент и Шатле, Рай и Ад [*Durrieu, 217*]. Аналогия с королем Франции считывалась без каких-либо затруднений.

В росписи Станцы дель Инчендио ди Борго в сцене коронации Карла Великого Рафаэль придал правителю франков черты Франциска I, что позволяет прочесть сцену как аллюзию на заключение Болонского конкордата (1516 г.), союза между французской короной и Римским престолом. Все это вполне соответствовало духу гуманистических трактатов, в которых Франциск выступал то как сын госпожи Благоразумия, с отсылкой к «Гипнэротомехии Полифила», например, в трактате Франсуа Демулена (ок. 1509 г.), то как властитель Универсума, как в сочинении Жана Тено «Триумф добродетелей» (ок. 1513 г.). А в новой редакции «Записок о Галльской войне» (1519–1520 гг.) Франциск вступает в диалог с Цезарем. При этом сравнение с Цезарем было тщательно продуманным сопоставлением, а не простой аналогией [*Демидова, 35*]. В подобном подходе слились две тенденции: привычность средневекового сознания к обращению к языку аллегорий и аналогий и стремление наполнить их новым, античным содержанием [*Демидова, 31*]. Христианнейший король, чей титул был подтвержден папой в 1516 г., заботился о собственной репрезентации как внутри страны, так и на внешнеполитической арене. Геральдика, эмблематика, символика цвета и т.д. входили в число традиционных средств визуальной пропаганды, соединяя эстетическую составляющую с идеей легитимности власти [*Караваева, 152*].

После битвы при Павии на первый план выходят национальные герои [*Караваева, 41*] или те персонажи, которые считались таковыми, как Геркулес Галльский. Внимание к королевским резиденциям также не ослабевало — архитектура все

больше приобретала функцию выразительного средства. Именно в таком ключе можно рассмотреть несостоявшийся проект лоджии в Фонтенбло Себастьяно Серлио, задуманной для демонстративного прохода двора, или знаменитой лестницы в Блуа. Открытые марши последней и три балкона, выходящие на парадный двор, фактически стали декорацией для королевских церемоний. Повторяется многократно на фасаде замка Блуа и эмблема короля Франциска I, саламандра, выполненная в технике горельефа.

Усиление триумфальных мотивов и интерес к античному образному ряду во многом питались любовью Франциска к итальянской культуре, что способствовало становлению Школы Фонтенбло и усилению политизированности французского искусства XVI в. Последнее обстоятельство приобрело особое значение с усилением гражданского противостояния в контексте Реформации во Франции.

Хотя, как принято считать, культура изображения короля, членов королевской семьи и придворных окончательно сложилась только к концу XVI в. [*Henri II, 156*], портрет (как живописный, так и графический) как часть репрезентации образа имел большое значение уже в эпоху Генриха II. Как, например, гравюры Жана Дюве (ок. 1548 г.) из фондов Национальной библиотеки Франции, на одной из которых мы видим короля в образе архангела Михаила, повергающего дракона. Исследователи отмечают смелость композиции и несомненную оригинальность этого проекта, соединяющего религиозную и политическую составляющие королевского образа [*Henri II, 132*]. Образ архангела Михаила был тесно связан с представлениями об особом статусе христианнейшего короля, отсюда и столь богатая иконографическая программа гравюр. А мотив насилия в королевской репрезентации в эпоху Генриха II усиливается в связи с более жесткой политикой короля в отношении протестантов. Король — уже не просто триумфатор, он защитник веры и королевства. Проведение триумфа преследовало сразу несколько целей, в том числе произвести впечатление на подданных и продемонстрировать мощь Франции иностранным послам. Прославление Франции, таким образом, было неразрывно связано с прославлением лично Генриха II и наоборот.

Таким образом, можно говорить, что богатая иконографическая программа произведений искусства, созданных при дворе Генриха II, не только отталкивалась от мифологических сюжетов или произведений классической литературы, но и следовала вполне прагматичным потребностям двора, в этом отношении продолжая политику Франциска I. Создавался идеализированный образ монарха, что вполне соответствовало духу маньеризма, господствовавшего при французском дворе. И здесь в качестве примера можно привести портрет Генриха II работы Никколо делла Казы, выполненный в технике гравюры. Это поясной портрет короля, главной задачей которого можно назвать «утверждение авторитета власти». Неуловимое движение Генриха II, подчеркиваемое развевающимся плащом, объясняет разворот фигуры, когда торс изображен практически анфас, а лицо в профиль. Усиленное мотивом лавра изображение лица короля прямо отсылает к ан-

тичным чеканным портретам императоров [*Henri II, 156*]. То же можно сказать и о парадных доспехах, напоминающих о «величии Рима», с оговоркой, что их иконографическая программа испытывала также влияние современных королю престижных оружейных мастерских и выдающихся мастеров, таких как Франческо Негроли, создавшего знаменитые «доспехи дофина». И хотя сходство между гравированным портретом короля и названными доспехами не буквально, повторяющийся в обоих случаях мотив лавра<sup>206</sup>, безусловно, обращает на себя внимание.

Портреты, создаваемые в этот период, представляют короля-рыцаря прежде всего воином-победителем. Как, например, в работах Рене Буавена и Этьена Делона, одного из самых выдающихся французских гравёров XVI в. Гравюры последнего следует отметить особо. Так или иначе, его работы были связаны с персоной короля, несмотря на симпатии мастера протестантской вере. Исследователи творчества Делона отмечают, что до 1572 г., до Варфоломеевской ночи, поводов для беспокойства у мастера не было, и он неизменно пользовался высоким покровительством [*Henri II, 75*]. Так, в конце 1550-х гг. он выполнил серию миниатюрных эстампов на тему «добротного правления Генриха II», где в традиционной для себя манере обратился к античной иконографии.

Говоря о королевской репрезентации, следует подчеркнуть, что для образа французских монархов мотив благочестия, соединенного с доблестью, был традиционно значим, начиная с миниатюр часословов. А репрезентация короля влияла на формирование способов представления и французских аристократов. Так, с этой целью использовались, например, библейские сюжеты. И хотя сюжет «Поклонение волхвов» не был особенно популярен во Франции в это время (особенно по сравнению с Италией и Германией), именно его выбирают, например, принцы Лотарингского дома, главы католической партии. После гибели короля Генриха II в 1559 г. и усиления влияния семьи Гизов при его преемнике, Франциске II, гражданское противостояние во Франции перешло в более острую фазу. Дело дошло до открытых столкновений между католиками и гугенотами — в королевстве началась эпоха религиозных войн, в течение которых придворное искусство укрепило свои позиции в качестве одного из средств полемики и пропаганды. Давид Эль Кан обращает внимание на усиление библейской тематики в связи с религиозными войнами [*El Kenz, 89*], однако античные образы по-прежнему не утратили актуальность в придворной визуальной культуре.

Религиозный контекст и переход к военным действиям вносят свои коррективы в тему триумфа, а также усиливают мотив насилия в репрезентации короля и придворных, так что мы имеем дело с многочисленными вариантами обыгрывания классических образов: от римского триумвирата (с аллюзией на французские по-

<sup>206</sup> Тот же мотив будет повторен в чеканном изображении короля на медали, посвященной альянсу с Германией, ок. 1552 г., входящей в коллекцию Национального музея Ренессанса в замке Экуан (при том, что сам образ близок гравированному портрету работы Никколо делла Казы), ряде других медалей 1550-х гг., гравюре, атрибутируемой Рене Буавену (из коллекции Британского музея), и др.

литические реалии) до триумфальных процессий лидеров католической партии или короля Карла IX в образе Геркулеса в канун дня святого Варфоломея (1572 г.).

Параллельно мы видим развитие темы «добротного правления женщин», изначально связанной с образом регентши Екатерины Медичи, а затем получившей развитие в период регентства Марии Медичи и Анны Австрийской. Королевы противопоставляются «мужскому правлению» как олицетворение мира — войне. Однако мотив насилия присутствует и в их образах. Так, каждая из королев, аллегорически отождествленная с той или иной античной богиней (Юноной, Беллоной, Минервой), наделяется доспехами и оружием.

Со временем политический аспект визуальной культуры французского двора становится еще более значимым. При этом религиозные мотивы сохраняются, приобретая новые смыслы. А хорошо «считываемые» привычные образы зачастую выступают в роли языка для актуализации значимой проблематики. Так, в эпоху Бурбонов в королевской репрезентации мотив насилия в соединении с библейскими мотивами (образ змия или падших ангелов) служит акцентированию темы преодоления раздора.

Подводя итог, можно сказать, что, хотя религиозные войны во Франции и способствовали усилению мотива насилия в публичном образе короля и представителей высшей аристократии, он был характерен для королевской репрезентации в XVI в. изначально. Связано это было с усилением власти монарха, ее централизацией, и, в конечном итоге, с усилением его влияния на внешнеполитической арене. При этом мотив насилия использовался как часть образа короля-воина, короля-рыцаря, защитника веры и Франции, христианнейшего государя. Учитывая представления французов эпохи Ренессанса об особом статусе французской монархии, в таком образе была очень сильна тема консолидации подданных вокруг фигуры короля, что в итоге привело к развитию темы преодоления раздора. В этом отношении ренессансное визуальное искусство стало воплощением идей, господствовавших во Франции в этот период, и на следующем этапе получило развитие в манере барокко, став прологом невероятного усиления патетики в королевской репрезентации XVII в.

## Литература

1. *Демидова* = Демидова М. А. Идеальная резиденция ренессансного правителя : Дворец Фонтенбло эпохи Франциска I. М. : Прогресс-Традиция, 2010. 352 с.
2. *Караваева* = Караваева Е. Э. Внешняя политика и репрезентация королевской власти в эпоху Генриха VIII (1509–1547 гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2014. 323 с.
3. *Durrieu* = Durrieu P. Dante et l'art français du XVe siècle. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 65<sup>e</sup> année, N. 3, 1921. P. 214–224.
4. *El Kenz* = El Kenz D. Le massacre de Wassy dans le "Premier volume" de Tortorel et Perrissin (1570). La visualisation du massacre dans les premières guerres de Religion. Médialité et interprétation contemporaine des premières guerres de Religion. Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris, 2014. P. 82–97.

5. *Henri II* = Henri II à Saint Germain en Laye. Une Cour Royale à la Renaissance [cat. expo., musée d'Archéologie nationale, 31 mars – 14 juillet 2019]. Sous la direction d'Etienne Faisant. Paris : RMN, 2019. 183 p.

**Анна Максимовна Карасева**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Понятие о допустимых и недопустимых с точки зрения религиозной этики профессиях на примере профессии воина**

В докладе рассматривается проблема соотношения религиозной и трудовой этики в различных религиях на примере профессии военнослужащего. Автор предлагает закономерность и схему, при которой, рассматривая вероучение конкретной религии, можно судить о том, какие профессии в рамках данного религиозного поля являются поощряемыми, допустимыми, не поощряемыми и недопустимыми. Автор рассматривает отношение к профессии военнослужащего следующих религий: ацтеков, древних германцев, христианства, ислама, сикхизма, буддизма.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** религиозная этика, профессиональная этика, допустимые и недопустимые профессии, джихад, лвиный рык миродержца, воины-сикхи, берсерки.

В современном мире большинство людей при выборе профессии руководствуются размером зарплаты, заинтересованностью в предмете, перспективами самореализации или возможностями карьерного роста, однако мало кто задумывается об этических сторонах вопроса и о том, допустима ли выбранная профессия с точки зрения этики той религии, к которой человек себя относит. Более того, люди чаще всего разделяют религиозную и светскую деятельность, считая, что профессия никакого отношения к служению богу не имеет, однако практически все религиозные системы имеют свою позицию относительно различных видов профессий.

Цель данной работы — проследить, как принадлежность к определенной религии может влиять на выбор рода деятельности. Задача данной работы — проследить, как в различных религиях изменяется представление о допустимости/недопустимости определенного рода занятий на примере профессии воина. Автор попытается найти закономерность при которой, рассматривая основные вероучительные моменты разных религий, можно будет судить о том, какие профессии в рамках данного религиозного поля являются поощряемыми, допустимыми, не поощряемыми и недопустимыми.

Для того чтобы выявить данную закономерность, а также выяснить, насколько соотносятся религиозная и трудовая этика в разных конфессиях, в качестве наглядного примера была выбрана профессия солдата или воина. Данная профессия является одной из самых неоднозначных и тесно связана с основами вероучения во многих религиях, именно она сможет детально раскрыть соотношение принадлежности религии и выбора профессии. В заключении работы будет предложена схема, которую можно будет переложить на любую другую профессию.

В данной работе будет рассмотрено отношение к профессии военного в следующих религиях: буддизм, сикхизм, ислам, христианство, верования древних гер-



манцев и древних ацтеков. Верования будут расположены в порядке перемещения статуса профессии от поощряемой до недопустимой.

Наиболее почитаемой профессия воина была у народов, имевших священные военно-мужские союзы: в племенах Африки, у ацтеков, древних германцев и, вероятно всего, у древних славян. У ацтеков существовала отдельная закрытая каста воинов: ордена Ягуара и Орла, главной задачей воина было проявить смелость и умение в бою, а также захватить пленного воина. Дело в том, что согласно представлениям ацтеков, человеческая кровь и человеческие сердца («душа-сердце» и «душа-кровь») нужны для того, чтобы Солнце продолжало свой путь, Луна не упала на Землю, поэтому пленные приносились в жертву в ритуалах нештлауалли. Но что важно: пленным мог быть только воин, который добровольно поднимался на жертвенный алтарь. Умереть на поле боя или во время подобного ритуала считалось высочайшей честью, можно сказать, что воины для ацтеков — своего рода шаманы, поддерживающие мироздание и позволяющие другим жить в неразрушенном мире [Гролиш].

Похожая ситуация наблюдается у древних германцев. Согласно их эсхатологическим представлениям, воины-берсерки сражались рука об руку с богом Тором, а бог Один непосредственно руководил ими. Берсерки сражались ради сражения, а лучших воинов выбирал и убивал сам Один, смерть была показателем того, что мужчина избран вступить в небесное воинство Вальхаллы, которое во время Рагнарека будет защищать мир от сил тьмы.

В первых двух примерах мы видим, что важность профессии напрямую отражена в космогонических и эсхатологических мифах, профессия воина считается чистой и священной, моральное порицание за убийства и жестокость отсутствует, более того, в данных примерах поощряется не защита, а в первую очередь нападение и умышленно-агрессивное поведение. В то же время другие, более миролюбивые профессии, например ремесленника или землепашца считаются грязными, недостойными и бессмысленными с точки зрения угождения богам.

Следующая категория — допустимая профессия. В ряде религий профессия воина ценится не сама по себе, а как средство, позволяющее достичь более высокой цели, к воинам здесь применяется намного больше моральных требований и различных запретов. Стоит отметить, что впервые поднимается этический вопрос о допустимости насилия над человеком, определяются случаи и категории людей, в которых и к которым применение насилия будет считаться оправданным в определенных ситуациях, однако, несмотря на это — неоднозначным и, возможно порицаемым с этической точки зрения. Ставятся главные вопросы:

- Кого или что можно защищать?
- Кто может быть воином?
- Какие методы можно использовать при защите?
- Что запрещено делать?

В раннем христианстве профессия воина не являлась запретной для оглашаемых, однако уже во II веке Тертуллиан бескомпромиссно пишет о воинской службе как о вступлении в войско тьмы и запрещает крестить солдат, не сбежавших из армии. Возможно, его точку зрения поддерживала вся христианская Африка того времени. Веком позже в «Апостольском предании» читаем: «Оглашаемый или христианин, желающие стать воинами, да будут отвержены, потому что они презрели Бога». Таким образом, очевидно резко-негативное отношение ранних христиан к воинской службе, однако с обращения Константина Великого отношение к профессии воина становится более лояльным. С одной стороны — это нарушение шестой заповеди, а с другой — оставление государства без защиты, что оценивается как еще большее зло [Петровский].

Св. Василий Великий вводит термин «убийства, которые не считаются убийствами» [Петровский], а Августин Блаженный пишет, что война происходит не с людьми, а с демонами, т. е. с неверными, а лучшие и правоверные воины не просто отправятся в рай, а станут частью небесного воинства под предводительством архангела Гавриила, который в судный день поведет их на сражение против войска зла [Августин]. Данная концепция весьма напоминает представления древних германцев и мусульман. Таким образом, мы видим изменение отношения религии к профессии с недопустимого к допустимому.

Джихад меча или малый джихад, т. е. связанный с вооруженной борьбой — исламский вариант войны с неверными. Джихад впервые появляется в Хадисах, где Мухаммед, вернувшийся из военного похода, говорит: «Мы вернулись с малого джихада к великому джихаду» [Асенова]. Современные богословы различают несколько видов джихада, в том числе джихад меча. О том, является ли джихад меча войной оборонительной, или воины Аллаха могут вести наступательные бои, богословы спорят до сих пор, однако общепринятыми являются следующие запреты:

- убийство детей, женщин, стариков, священнослужителей любой религии;
- убийство любых мирных жителей (признается только школой ханифитов);
- малый джихад запрещен для женщин. Аиша, жена Мухаммеда однажды спросила об этом, на что он ответил: «Она (женщина) обязана делать джихад, в котором нет сражений — Хадж и Умра» [Асенова].

Стоит также обратить внимание на то, что джихад — не любая военная служба, несмотря на то что ислам возводит в ранг религиозной обязанности для всех мусульман ведение войны с целью защиты Родины, а шахидом (праведным мучеником, исповедником) считается тот, кто убит при защите своей веры, Родины, семьи, друзей, чести, имущества, и потому заслуживает места в раю. Многие современные имамы выступают против служения мусульман в светских армейских структурах, так как цели и методы могут не совпадать с законами шариата. Например, шейх Абдул-Хади аль-Харса пишет:

Не дозволяется служить мусульманину в армии России. У кого есть возможность отдать деньги для уклонения от службы, он обязан это сделать.

Основными преградами шейх видит невозможность блюсти культ, соблюдать молитву и есть правильную пищу, а также риск вероятности войны против братьев-мусульман [Арсланов].

Таким образом, мы видим, что для ислама и христианства профессия военного нужна в первую очередь для целей церкви: защиты веры и расширения ее влияния. Таким образом, смерть отдельных людей как необходимое средство для достижения цели является приемлемым. В то время как гражданская военная служба, не соответствующая интересам конфессии, порицается.

Следующая категория — допустимая, но не поощряемая профессия, по мнению автора, в эту категорию попадают воины-сикхи, именно выходцы из этой религии занимают большинство офицерских постов в армиях Дальнего востока и Индии, несмотря на то что, как и буддизм, пропагандируют ахимсу — тотальное ненасилие.

Согласно представлениям сикхизма, есть области, в которых невозможно избежать насилия: земледелие, скотоводство, охота, рыбалка и война, а точнее, защита Родины и близких. Сикху разрешено только защищаться, и то исключительно в крайних случаях. Вопрос о возможности использования оружия был поднят в индийской среде после многократных нашествий воинствующих мусульман. В данном контексте убийство является злом, однако осознается как необходимое для пресечения еще большего зла и еще большего количества смертей.

Последняя категория — религии, в которых профессия солдата является неприемлемой, например, буддизм. Одним из главных постулатов буддизма является фраза Будды: «Каждое существо однажды было твоей матерью». Данное высказывание нацеливает любого буддиста на ахимсу и бережное, любовное отношение ко всем живым существам. Будда говорит о войне:

Все страшатся насилия,  
Все боятся смерти,  
Сравнивая себя с другими,  
Никто не должен убивать или побуждать других к убийству.

На сегодняшний день буддисты охотно уступают сикхам места на военных должностях, многие пользуются правом альтернативной гражданской службы, где это возможно. Однако, несмотря на все запреты, Будда несколько раз давал благословения монархам на оборонительные войны. И даже разработал концепцию «Чаккаватти-сиханада» сутте (Львиный рык миродержца), изложенную в одноименном произведении о том, что армия необходима для поддержания порядка, но ее лучше использовать для вселения благоговейного трепета, а не для открытых столкновений [Верасекера].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что степень уважения или порицания профессии зависит от того, соответствует ли ее цель и средства этическим и религиозным установкам той или иной культуры. Профессия может быть напрямую указана в мифе, тогда она является почитаемой, священной и ритуализиро-

ванной. Для древних германцев — это воин, для Ольхонских шаманов — кузнец, для зороастрийцев — целитель. Все потому, что такова была профессия бога — демиурга или бога, почитаемого в пантеоне, а работа одновременно является бесконечным повторением космогонического мифа.

Профессия может быть допустимой, если ее цели направлены на удовлетворение тех же целей, которые ставит религия, но профессиональная этика и методы достижения целей могут не совпадать с этическими постулатами религии, тогда на представителей профессии могут накладываться дополнительные ограничения, например, в православии солдат, убивший человека, отлучается от причастия на три года, в то время как любой другой убийца — на 10–15 лет. Впервые эту тему поднял св. Василий Великий, который в IV веке писал: «Но, возможно, им (воинам) надо посоветовать воздерживаться от причастия всего на три года, так как у них не чистые руки» [*Петровский*].

Особняком стоят допустимые, но не поощряемые профессии, как правило, их представители считаются нечистыми или оскверненными, они отделяются от основного общества и проходят дополнительные обряды очищения или придерживаются строгих аскетических практик. Во многих культурах воин относится именно к этой категории, сюда же можно отнести палача, который, хотя и занимает государственную должность, является сакрально скверным. Палача не приглашали сесть за общий стол, а его дочь никто не хотел брать в жены. Сюда же можно отнести любые профессии, связанные со смертью: гробовщики, скотобои, патологоанатомы.

Недопустимыми считаются профессии, цель которых напрямую прописана в священных текстах как греховная, а также те, чьи цели и методы не совпадают с этикой религии. Например, это может быть ростовщичество, торговля рабами, оружием, наркотиками, проституция. Представители подобных профессий подвергаются не только моральному порицанию, но в странах, где сильна позиция церкви, и административному или уголовному преследованию.

Таким образом, можно составить набор вопросов, ответы на которые могут охарактеризовать этичность или неэтичность конкретной профессии в том или ином обществе:

- Присутствуют ли представители данной профессии в важнейших мифах конкретной религии? Если да, то в качестве кого они там выступают: демиургов, помощников или антагонистов?
- Является ли плод труда данной профессии социально значимым и несущим добро? Соответствует ли он целям, которые перед собой ставит религия, например, как можно более широкое распространение ее учения?
- Являются ли средства достижения цели приемлемыми для данной религии?
- Допускает ли религия использование сомнительных средств для достижения благой цели?

- Является ли цель или продукт конкретной работы запрещенным или порицаемым в данном обществе, или имеющим отношение к порицаемой области? Например, сам по себе кузнец или плотник — одобряемая профессия, однако, если она связана с созданием оружия, которое имеет прямое отношение к убийству, профессия может превратиться в неодобряемую.

Рассматривая воинскую профессию, можно увидеть закономерности в том, что в религиях, где воины являются частью космогонических и эсхатологических мифов, профессия военнослужащего является одобряемой и даже сакральной, также важны выводы богословов на тему возможности сопротивления злу насилием, что выразилось в концепциях христианства и ислама. На формирование отношения к воинам сикхов и буддистов повлиял ответ на вопрос: возможно ли нарушить принцип ненасилия для защиты ближнего, первые ответили положительно, а вторые — отрицательно, сделав упор на демонстрации силы, а не ее применении.

### Литература

1. *Арсланов* = Арсланов Шамиль. Можно ли мусульманам служить в российской армии? : За и против. URL: <https://alif.tv/mozhno-li-musulmanam-sluzhit-v-rossijskoj-armii-za-i-protiv> (дата обращения 01.02.2021).
2. *Асенова* = Асенова Бахыт. Что говорится в Коране о службе в армии и защите отечества? URL: <https://newtimes.kz/obshchestvo/43987-cto-govoritsya-v-korane-o-sluzhbe-v-armii-i-zashchite-otechestva> (дата обращения 01.02.2021).
3. *Августин* = Блаженный Августин о войне и мире // Журнал Московской патриархии. 1953. № 4. С. 28–30.
4. *Верасекера* = Верасекера Ананда. Буддизм и воинский долг. URL: <https://dhamma.ru/lib/authors/misc/soldier.html> (дата обращения 01.02.2021).
5. *Гролиш* = Гролиш Мишель. Монтесума / Перевод с франц. Н. М. Кукиева. Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. 480 с.
6. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Как христианину выбирать профессию. М. : СФИ, 2011. 32 с.
7. *Петровский* = Петровский И. Отношение к воинской службе в ранней церкви : Между миссионерским милитаризмом и раннехристианским пацифизмом. URL: <https://bogoslov.ru/article/728740> (дата обращения 01.02.2021).

**Борис Борисович Сажин**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

**Рената Максимовна Бабанина**

*Москва, НЧУ ОО СОШ «Карьера»*

## **Религиозные взгляды В. К. Сютаева: опыт исторической реконструкции**

Статья посвящена обзору религиозных воззрений крестьянина деревни Шевелино Тверской губернии Василия Кирилловича Сютаева. Его взгляды авторы реконструируют на основе методики текстологического анализа доктора исторических наук И. Н. Данилевского. Религиозность и альтруизм Сютаева, ориентированность на текст Священного Писания, определили основные компоненты его учения. Крестьянин стремился организовать жизнь людей на принципах любви и добрых дел. Основными средствами достижения религиозно-нравственного идеала Сютаев признавал создание братств-коммун и проповедь с «присказыванием».

ключевые слова: Сютаев, Евангелие, христианство, братство, проповедь, таинство крещения.

Ученым, изучающим религиозное пространство России второй половины XIX века, хорошо знакома фигура крестьянина Василия Кирилловича Сютаева (1819–1892). Уроженец Тверской губернии получил известность в образованных кругах общества как создатель оригинального религиозно-нравственного учения, оказавшего влияние, в том числе, и на Л. Н. Толстого. Вместе с тем, в историографии биография Сютаева, его религиозные воззрения изучены слабо. Вероятно, причины кроются в определенных сложностях методологического характера. Так, например, Сютаев не оставил письменного наследия и сведения о его жизни и учении исследователи вынуждены извлекать из свидетельств современников крестьянина. Эти данные нередко противоречат друг другу, во многом зависят от идеологических пристрастий авторов, что является преградой для точной реконструкции взглядов Сютаева.

Выходом из ситуации, на наш взгляд, может стать применение методики анализа текста, предложенной доктором исторических наук И. Н. Данилевским. Она основана на выявлении и использовании в исторических реконструкциях трех типов информации — повторяющейся, уникальной и верифицируемой<sup>207</sup>. Данная методика позволяет преодолеть трудности источниковедческого и текстологического характера, возникающие у исследователя при изучении религиозного учения Сютаева.

Целью статьи является реконструкция религиозных взглядов Сютаева. Для реализации указанной цели авторы, используя методику И. Н. Данилевского, подвергли текстологическому анализу имеющийся круг источников по теме, выделяя,

---

<sup>207</sup> Данилевский И. Н. Историческая текстология: учебное пособие. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 556 с.

в первую очередь, свидетельства, сохранившие прямую речь крестьянина Тверской губернии.

Практически все источники указывают на то, что работа Сютаева над созданием нового религиозно-нравственного учения началась в Санкт-Петербурге приблизительно в 1874–1875 гг. В столице крестьянин вместе с сыновьями держал лавку на Волковом кладбище, продавал монументы, был зажиточным торговцем. Вместе с тем причины и обстоятельства религиозного переворота в сознании Сютаева трактуются источниками различно. Определив различные типы информации, авторы предлагают следующую реконструкцию духовного поиска Сютаева. Религиозные искания крестьянина во многом определялись характерными особенностями его личности. С молодых лет Сютаева отличало стремление к альтруизму. В беседе с В. В. Рахмановым он вспоминал:

Я был жалостливым ребенком, как увижу, бывало, какое горе или несчастье, так и хочется пособить [*Рахманов, 251*]<sup>208</sup>.

Психологические черты дополнялись религиозным рвением Сютаева. «Ревностный в церкви», «был очень убежден в православной вере», любил со священником вести беседы «о Царствии Божиим и о жизни», — такие характеристики давали крестьянину его современники [*Пругавин, 41; Сютаев 1, 32; Сютаев 2, 110*]. Религиозность и добросердечность, вероятно, заставляли его чутко воспринимать реальность, замечая в ней проявления любой несправедливости. Со своими сомнениями он обращался к священникам. Один из них дал совет Сютаеву купить Евангелие, сочинения Тихона Задонского и искать в них ответы на мучившие крестьянина вопросы [*Пругавин, 119; Сютаев 2, 110; Колышко, 94*].

Книги Сютаев приобрел в Петербурге, в синодальной лавке. Чтение и размышление над священными текстами подтвердили уроженцу Тверской губернии «неправду» этого мира, несоответствие общественных условий жизни учению Христа, противоречие между словами Спасителя и принципами людских взаимоотношений. Основным понятием для описания действительности стало слово «ложь». «Купил Евангелие, стал вникать, вникать и нашел ложь в церкви, ложь кругом, во всем ложь!» — рассказывал крестьянин А. С. Пругавину [*Пругавин, 120*]. «Везде ложь, всюду неправда, в каждом человеке злоба» — так звучат слова Сютаева в передаче новоторжского исправника фон Мирбаха [*Колышко, 94*]<sup>209</sup>.

В первую очередь, «ложь» жизни крестьянин обнаружил в самом себе и своей деятельности. По свидетельству сына Сютаева, Дмитрия, это произошло в храме, во время молитвы:

Я буду убивать и буду убогий. Памятники продавать за здоровые, вижу, что неправду делаю; потом Писание говорит: «Всякая ложь есть от дьявола», и потом прошу у святых Николая и Иоанна помолиться о нас. Вышел из церкви и признал

<sup>208</sup> Ср.: [*Гастев*].

<sup>209</sup> Ср.: [*Сютаев 2, 110*].

себя обманщиком и лжецом перед Богом, увидел, что всякая торговля есть обман против Бога [*Сютаев 2, 110*]<sup>210</sup>.

Еще несколько источников подтверждают, что торговля стала для Сютаева олицетворением «неправды» («в капитале — наша погибель») [*Пругавин, 121; Кольшико, 94*]. Он продал свою мастерскую, раздал деньги нищим и вернулся в родные места, в деревню Шевелино. Там произошел окончательный разрыв с господствующей церковью. Поводом стало поведение священника Е. Ф. Градосельского, который в ответ на просьбу Сютаева пояснить ему одно из мест в Евангелии, бросил Библию об пол избы («Яйца курицу не учат!»). «Воров и обманщиков ты введешь в царствие, но Бог не принимает таких», — ответил Сютаев, после чего перестал ходить в церковь [*Сютаев 2, 111*]<sup>211</sup>.

Вероятно, разрыв с церковью произошел бы в любом случае, так как еще в столице Сютаев начал разрабатывать собственное учение, положения которого противоречили основам православия. Содержание идей крестьянина определялось психологическим типом его личности и интерпретацией текстов священных книг. Основная цель учения Сютаева была ориентирована на действительность, а не на загробное существование. Он мечтал об устройстве жизни «по духу», о «жисти по правде», чтобы «друг дружке не вредно было», то есть о счастье и благополучии человека [*Кольшико, 108–109; Рахманов, 254; Пругавин, 82*].

Главные принципы «жисти по духу» — любовь и добрые дела — Сютаев сформулировал, осмысливая текст Евангелия. Опираясь в первую очередь на текст послания апостола Павла к Галатам (Гал 5: 14), крестьянин деревни Шевелино так отвечал Пругавину на вопрос, в чем главный смысл «истинного христианства», «закона Божьего»:

В любви... Сказано, Бог — любовь. Стало быть, где любовь, там и Бог, а где любви нет, там и Бога нет [*Пругавин, 68*].

Еще один сын Сютаева, Иван так передавал слова отца о принципах «праведной» жизни:

Вот что Господь Бог желает от нас и что драгоценно перед Ним, — чтобы мы не делали зла и вреда друг другу, и не отымали бы как собака у собаки кость, и чтобы не было среди людей не бедных, ни богатых, ни славных, ни почетных, ни рабов, ни свободных, и Бог желает от нас горячей любви друг к другу и к ближнему и дальнему такой любви, как мать любит своего ребенка... <...> Вот в чем главная обязанность всякого верующего в Христа: строго себе поставить в обязанность не молитву к Богу, а любовь к Богу и ко всем людям и любовь ко всему окружающему [*Сютаев 1, 14–15*]<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> Ср.: [*Кольшико, 94; Пругавин, 120*].

<sup>211</sup> Ср.: [*Пругавин, 123; Гастев; Кольшико, 96–97; Никифоров, 145–146; Владиславлев 1, 331*].

<sup>212</sup> Ср.: [*Кольшико, 100; Гастев*].



Реализация этих принципов, по мнению Сютяева, возможна была только в рамках коллективной, «общей» жизнедеятельности. Все несчастья у человека от «разделения». Ищущий «правды» рассказывал одному из толстовцев:

Нет, нужно признать, что у нас ничего своего нет, все Божье — кафтан, шапка, мысль — все это Божье... <...> Эх, кабы жить то по Божьи, как было бы хорошо: благодати то, благодати — ни пропить, ни проесть! А то, — что у нас: переделились, землю всю порезали, перегадили; из-за курицы все ссоры, из-за яйца; а ежели жили бы в любви, в мире и т.д., у нас разве такие дома то были бы? <...> Ничего мы своего не имеем, все Божье! Признав все Божьим, не за что уже и ссориться и не к чему так прилепляться [*Гастев*].

Пругавин передал слова Сютяева об «общей» жизни следующим образом:

Рассуди сам: ведь тогда жисть-то будет какая, какая, ты думаешь? — о-обчая! Вот што, друг!<...> Обчее, значит, не деленое... Да!.. И не будет тогда никого нуждающегося, а все будут довольны и все изобильны [*Пругавин*, 86].

Основания для такого устройства Сютяев также нашел в Новом завете, в Деяниях апостолов:

У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее (Деян 4:32) [*Сютяев* 2, 117–118; *Пругавин*, 87].

Свои идеи Сютяев пытался реализовать на практике, организовав коммуно-«братство». Но первый его опыт «общей» жизни в родной деревне закончился судебными разбирательствами, поддерживали его только семья и несколько человек из соседних селений. В преклонном возрасте Сютяев некоторое время находился в одной из толстовских коммун в Тверской губернии, затем он купил землю для устройства «царства» (общины), но смерть помешала реализовать задуманное.

Кроме личного примера, Сютяев распространял свои идеи через проповедь, необходимость которой для себя и для познания «закона Божьего» он также аргументировал текстами Библии. Он говорил следующее:

— А што он сказал? «Идите за мной!»... Што этто обозначает, а? Как ты полагаешь?.. Его следом надо идти: Он всю вселенную осудил — и мы можем осудить; Он проповедовал — и нам надо то же делать [*Пругавин*, 103].

В другом месте:

Как Христос сказал: «кто сотворит и научит, тот большим наречется в Царствии Божием» [*Сютяев* 1, 7]<sup>213</sup>.

Проповедовал Сютяев при любом удобном случае и того же требовал от тех, кто так или иначе разделял его взгляды. Свой метод он называл «присказыванием». Гастев, например, вспоминал о недовольстве Сютяева лечением толстовца Рахманова, врача по профессии:

<sup>213</sup> Ср. [*Владиславлев* 1, 330; *Кольшко*, 103; *Никифоров*, 143–144, 147–148].

Да разве ты лечишь. Ты камень даешь, а не лекарство. Нужно присказывать, как нужно жить. А что ж из того, что ты сегодня поможешь, а он завтра опять придет, живя непутево. Нет, это не Божье дело! [*Гастев*]<sup>214</sup>.

Следует отметить, что со временем Сютаев выработал особый способ толкования Священного Писания. Он понимал его не буквально, а «духовно», «подгоняя» под выработанное им учение. В качестве примера такого толкования можно привести, отмечаемую несколькими источниками, интерпретацию крестьянином первого чуда Христа, совершенного в Кане Галилейской. Так, автор статьи о «сютаевцах» в «Тверских епархиальных ведомостях» В. Владиславлев пишет, что крестьянин утверждал следующее:

Шесть водоносов каменных нельзя принимать за действительно материальные водоносы; эти водоносы находятся внутри каждого человека пустыми и каждый в продолжении своей жизни должен наполнять их добрыми делами... приравнял это к тому доброму вину, какое оказалось в Кане вместо воды [*Владиславлев 2, 519–520*]<sup>215</sup>.

Другие отличительные черты учения крестьянина деревни Шевелино также основывались на его восприятии и толковании текста Священного Писания, на соотношении написанного в нем с окружающей реальностью и собственными взглядами. Сютаев отвергал многое из обрядовой составляющей православия, таинства подвергались критике. Крестьянин не принимал религиозные праздники, не соблюдал постов, отрицал таинство венчания, не верил в действенную силу молитвы, не обращался к иконам и т.д. Вероятно, такое отношение Сютаева определялось, во многом, бесполезностью или вредом, с его точки зрения, соблюдения обрядов и совершения таинств для жизни по «духу». Так, в отношении таинства Крещения крестьянин говорил священнику: «Все крещеные и все дерутся, все бранятся, все воры и убийцы» [*Сютаев 2, 111*].

Следователю Соколову по вопросу о необходимости крещения младенцев, религиозный неконформист отвечал следующим образом:

Когда младенец рождается, тогда он чист, потому что он не познал ни того, ни другого, не знает ни добра, ни ада, но когда стал вырастать, стал научиться от злых родителей злу и стал впадать в грех, тогда нужно ему крещение, а крещение есть покаяние. Иоанн говорит: «покайтесь и да крестится каждый из вас во имя Господа нашего Иисуса Христа», а когда рождается младенец, и растет, проповеди Божьи хранит, как добрые родители научили жить и любить братьев своих, тогда не нужно никакого обряда [*Сютаев 2, 115*]<sup>216</sup>.

В заключение следует отметить, что последователей у Сютаева было мало. Многим его учение казалось странным и непонятным. Вместе с тем нельзя не отметить высокий гуманистический посыл идей шевелинского искателя «правды», его

<sup>214</sup> Ср.: [*Рахманов, 254*].

<sup>215</sup> Ср.: [*Никифоров, 150*].

<sup>216</sup> Ср.: [*Пругавин, 69–70*].

стремление сделать человека счастливым, построить мир без насилия и вражды. Эти составляющие учения Сютаева продолжают оставаться актуальными и в настоящее время, что делает необходимым, на наш взгляд, их дальнейшее изучение на основе строгого источниковедческого и текстологического анализа исторических документов.

### **Архивные источники**

1. *Сютаев 1* = Сютаев Иван Васильевич. Воспоминания. Машинопись. Присоединены материалы к биографии Сютаева Василия Кирилловича, Бондарева Тимофея Ивановича, Сютаева И. В. и Н. К. газетные и журнальные вырезки. Рукописный отдел Российской государственной библиотеки. Ф. 345. Кар. 94. Д. 6.

### **Литература**

1. *Владиславлев 1* = Владиславлев В. Сютаевцы // Тверские епархиальные ведомости. 1882. № 11. С. 330–336.
2. *Владиславлев 2* = Владиславлев В. Сютаевцы // Тверские епархиальные ведомости. 1882. № 19. С. 518–524.
3. *Гастев* = Гастев П. Н. Воспоминания о Василии Кирилловиче Сютаеве // Вегетарианское обозрение. 1912. № 1–2. URL: <http://www.vita.org.ru/veg/veg-literature/veg-viewing1912/01-2.htm> (дата обращения 01.02.2021).
4. *Кольшико* = Кольшико И. И. Очерки современной России. СПб. : Тип. товарищества «Общественная польза», 1887. 530 с.
5. *Никифоров* = Никифоров Л. П. Сютаев и Толстой : И. В. К. Сютаев // Голос Минувшего. 1914. № 1. С. 142–159.
6. *Пругавин* = Пругавин А. С. Религиозные отщепенцы : Очерки религиозного сектантства. Вып. 1. М. : Посредник, 1906. 210 с.
7. *Рахманов* = Рахманов В. В. Крестьянин-коммунист (Воспоминания о Василии Кирилловиче Сютаеве) // Минувшие годы. 1908. № 8. С. 250–260.
8. *Сютаев 2* = Сютаев Д. В. Воспоминания о Василии Кирилловиче Сютаеве (Вступительная статья, подготовка текста и примечания В. Л. Семигина) // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2007. № 6. С. 103–118.

**Ирина Михайловна Чирскова**

*Москва, РГГУ*

## **Борьба с расколом в законодательстве императрицы Анны Иоанновны (1730–1740 гг.)**

Царствование Анны Иоанновны в историографии часто именуется периодом «бироновщины», «немецкого засилья» и репрессий против православной церкви. Законодательные же акты аннинского времени свидетельствуют о заботе императрицы о чистоте православной веры, поднятии авторитета церкви, храмовом строительстве, поощрении принятия православия, просвещении новокрещенных и пр. Одним из главных направлений политики власти в отношении церкви была борьба с ересью, суевериями и расколом.

Власть стремилась не допускать распространения «лжесоставного учения» раскольников, материально поощряла обращение в православие. Была запрещена выдача «печатных пашпартов», чтобы ограничить перемещение и воспрепятствовать привлечению к «раскольническому суемудрию», крещеных в православии детей требовали не учить «раскольнической прелести» и с семи лет отправлять на исповедь. Нарушение каралось «лишением имени и ссылкой на галеры». Проводился тщательный учет раскольников.

Можно не без основания утверждать, что правительство Анны Иоанновны продолжило политику предшественников по планомерной борьбе с распространением раскола. Однако учение раскольников было чрезвычайно живучим, а деятельность — предметом постоянного беспокойства правительства. Акты самосожжения продолжались на протяжении всего XVIII века и будоражили страну. Многочисленные указы преемников свидетельствуют, что борьба с расколом была далека от успеха и оставалась одним из основных направлений политики власти, направленных на защиту православной веры.

Ключевые слова: раскол, «обращенные», законодательство, указ, государственная власть.

Царствование представительницы старшей ветви династии Романовых Анны Иоанновны, прожившей около девятнадцати лет в Курляндии, в историографии часто называют эпохой «бироновщины». Ближайшее окружение императрицы, в центре которого несомненно был ее фаворит Э. И. Бирон, несмотря на наличие здесь и представителей русского дворянства, в обществе воспринималось как «немецкое». Процессы же против духовных лиц, имевшие место и в предшествовавшие правления, стали символом «иноверных» репрессий против православия. Не отрицая тот факт, что в истории русской церкви это был далеко не самый светлый период, следует, однако, отметить, что законодательные материалы аннинского времени свидетельствуют, что императрица лично проявляла заботу о чистоте православной веры, стремилась поднять авторитет церкви, поощряла принятие православия и строительство храмов, уделяла внимание просвещению новокрещенных и пр. Важнейшим направлением политики власти в духовной сфере была борьба с ересью, суевериями и расколом.

Одним из первых законодательных актов Анны Иоанновны стал манифест 17 марта 1730 г., напомнивший о необходимости сохранения закона божьего и церковных преданий. Обширный документ был направлен на защиту государственной религии, ответственность же за его исполнение и охрана православной

веры возлагались на Синод. Можно не без основания утверждать, что забота о чистоте православной веры была среди главных приоритетов правительства, и в этой сфере императрица всегда опиралась на традицию. Крестные ходы, например, должны были проходить, «как прежде сего при Их Величестве Деде и Отце Нашем было», духовные же училища восстанавливались согласно «Регламенту духовному» Петра I и пр. [*ПСЗ I. Т. VIII, № 5518*].

На законодательном уровне власть предупреждала подданных, чтобы они не потакали «лености своей» и не впадали в «крайние заблуждения», что могло бы способствовать «раскольнической прелести преумножению».

Вскоре после вступления на престол Анны Иоанновны появился указ: агитаторов, стремившихся «правоверных раскольническою прелестию тайно или явно обольстить», «по жестоком в гражданском Суде наказании» ссылать на галеры с конфискацией всего их имущества [*ПСЗ I. Т. VIII. № 5554*].

С петровских времен было «повелено крепкое иметь прилежание о обращении раскольников, и чтоб они своего лжесоставного учения в народ не разсевали», церковные иерархи должны были способствовать обращению раскольников в истинную веру. Поэтому императрица повелела Синоду «во всем поступать по силе» прежних указов и стремиться «к обращению раскольников и искоренению противного учения». Сенат же предписал «для лучшего успеха в обращении раскольников» и сбора с них податей, а также наказания за нарушения указов, города Ярополч, Гороховец, Арзамас и Вязниковскую слободу определить в ведомство Нижегородского архиепископа. Императрица лично добавила, чтобы игумену Питириму «возбранять в сем его равно-апостольском деле» не смели, а только «вспомогать». Если же кто «в сем святом деле ему препятствовать будет, тот без всякого милосердия казнен будет смертию, яко враг святыя церкви». «Начальствующие» лица, не помогавшие архиепископу, лишались «чести и имения своего» [*ПСЗ I. Т. VIII, № 5564*]. В деле духовной и материальной борьбы с расколом государство и церковь выступали единым фронтом.

В то же время власть стремилась излишне не озлоблять сторонников старой веры. Так, октябрьский указ Сената 1730 г. предписал, несмотря на то что «раскольщики и келейные жители» Олонецкого уезда были «переписаны и положены против прочих в оклад вдвое, токмо на полки не расписаны», с них «сверх того двойного оклада» «рекрут не брать и в генеральные рекрутские наборы» и впредь «не раскладывать». Взятых в 1729 г. раскольников в рекруты «не править», а «о прибавке на них вместо того рекрутского набора оклада, выписав о всех раскольниках доложить» императрице [*ПСЗ I. Т. VIII, № 5630*].

Не забывая о поощрении раскольников, «обращающихся к православной вере», Сенат в марте 1732 г. приказал «доимочных с них денег не взыскивать», но только «по подлинному свидетельству об обращении их». Пожелавших «из раскола обратиться в благочестие, у тех принимая доношение, отсылать их для подлинного о том их обращения свидетельства в Духовный Приказ». И только получив от

приказа «известие, что они подлинно обратились, с таковых по тому ж доимочных денег не взыскивать», а брать только «такие подати, какие с правоверных положены». Сведения об их количестве сообщать в Сенат [*ПСЗ I. Т. VIII, № 5998*]. В том числе и в фискальных целях правительство пыталось вести учет раскольников и «обращенных» в истинную веру, что в условиях того времени было весьма непросто.

Власть стремилась не допустить распространения идей раскола и стимулировать «выход» из него. На законодательном уровне было запрещено в 1732 г. выдавать «обретающимся в Нижегородской Губернии в скитах раскольникам» печатные паспорта, так как они, «имея те пашпорты и происходя» в другие губернии и провинции, «правоверных будут прельщать» «к своему раскольническому суемудрию» или с паспортами «уходить могут за рубеж». Был подтвержден петровский указ [*ПСЗ I. Т. VIII, № 3340*], по которому обратившихся и впредь обращающихся раскольников «от побора денежного уволить, дабы на то смотря, и другие обращались». «Обратившихся» же от раскола приказали выслать на прежние места жительства в сопровождении солдат, видимо, для их охраны. Было определено, что они, «живучи в тех лесах, никаких податей с себя, по обращении своем ныне не платят и впредь платить не будут» [*ПСЗ I. Т. VIII. № 6134*].

В августе 1732 г. по донесению и «мнению» Раскольнической конторы Сенат приказал: 1) с раскольников, записанных в купечество сверх платежей, «брать за раскол» «по толикому числу, сколько кто подушных денег в гильдиях платит», о чем обязали «из гильдии или из Ратуши» сообщать ведомостями в Раскольническую контору. С крестьян-раскольников, положенных в подушный оклад, по указу Петра II [*ПСЗ I. Т. VIII, № 5308*] брали «по семи гривен». Разночинцы, «которые в подушный оклад не положены», по указу 1724 г. [*ПСЗ I. Т. VII, № 4575*] платили «по рублю по 20 копеек с души на год». Со всех представительниц женского пола, «обретающихся в расколе», в очередной раз повелели брать «против выше писанного мужских персон оклада вполы». С обратившихся «ко истинной вере» «тех положенных за раскол денег не брать, дабы на то смотря, другие обращались». 2. Указ подтвердил положение, что «у записанных раскольщиков детей крестить православным священникам и восприемниками быть православным же, а не иным». Отцы обязывались «присягою и сказкою с жестоким подтверждением» детей крещеных, «раскольнической прелести не учить и к раскольническому учению не привлекать». Семилетних же «представлять к церкви ко Исповеди и Святых Таин причащению, не отговариваясь ничем и не отлагая времени до времени, и венчать оных по чину церковному по новоисправленным требникам, как и прочих правоверных». Не желавших «упрямством своим обращаться» к истинной вере повелели «обязать сказками ж с подтверждением лишения имени и ссылкой на галеры», чтобы к «той раскольнической прелести разговоров и учения» не только посторонних, но и собственных домочадцев «не привлекать». По свидетельству Раскольнической конторы имелись еще «многие в расколе дети малолетние», запи-

санные в оклад еще в Приказе церковных дел. Некоторые уже «вступили в возраст» (14, 16 лет) и были «научены расколу» и записаны в двойной оклад, хотя еще в 1729 г. малолетних детей раскольников «выше и ниже 10 лет», не имевших еще «совершенного разума и знания истинные православные веры догматов», следовало собирать и присылать в Синод «к восприятию и содержанию благочестия». Было предписано составлять ведомости о количестве в Москве раскольников детей и выяснять «православными ль священники крещены, и восприемники были православные ль». 3. Повелели в Городецкой области дворцовых крестьян «раскольников всех освидетельствовать, переписать» для взыскания с них денег. 4. В губернии и провинции распорядились подтвердить указами из Сената, чтобы «сборные с раскольников деньги присылали» в Раскольническую контору «по третям года с обстоятельными ведомостями» о количестве по губерниям и провинциям «раскольников на лицо», об имевшихся доимках, о количестве мужчин и женщин. Губернаторам и воеводам за нарушения грозили штрафы. 5. Из Гжацкой пристани потребовали прислать в контору сведения, сколько в расколе или «от раскола уже обратились, и не имеется ли на них к расколу какого» подозрения. 6. Из Синода в Раскольническую контору потребовали прислать сведения, собранные ранее в «бывшую розыскную Раскольнических Дел Канцелярию» собранные сведения о раскольниках. 7. В губернии и провинции приказали разослать указы, чтобы «по промемориям Раскольнической конторы исполнение чинено было без всякого замедления, опасаясь за неисполнение штрафа». 8. Указали с раскольников платеж «с бород по 3 деньги с рубля сбор отставить, и впредь оных не иметь», поскольку на это «указу не имеется» и «излишних никаких сборов накладывать и собирать не велено». 9. В связи с прецедентом об отпуске некоего «потаенного раскольника», которого так и не нашли, «ко увещанию и обращению» раскольников приказано было определить знающих в Святом Писании «искусных персон», которые могли бы «учением своим таких раскольников ко истинной вере обращать». 10. Мелочные расходы, отпускаемые «из губерний и провинций в контору, из взятой с раскольников денежной казны», ни в какие расходы без указа из Сената распорядились не употреблять [ПСЗ I. Т. VIII, № 6149]. Закон в очередной раз попытался произвести возможно более точный учет раскольников, чтобы никто не уклонился от финансовой ответственности, одновременно — не допустить распространения раскола в молодом поколении, а также привлечь достойных учителей для обращения раскольников к «истинной вере».

Синод сообщал в Сенат о необходимости сыска «раскольников, которые, не посвященные, церковные действия дерзают чинить, а именно, свадьбы венчают, перекрещивают, умерших отпевают, и тем простой народ многих прельщают». Сенат приказал подобных людей «сыскивать» в Петербурге полиции, в губерниях и провинциях соответствующим канцеляриям, и найденных «за караулом отсылать» в Синод «немедленно». Указы же приказали послать в Москву, а в Синод сообщить для «ведения» [ПСЗ I. Т. IX, № 6415].

По донесению «учрежденной Комиссии для следствия» по раскольникам, Сенат в 1733 г. приказал колодников, обратившихся к православию, отсылать в Синод «паки к лучшему в Кафолической вере содержанию для рассылки в Монастыри» и «содержать их тамо до указа». Предварительно требовалось прислать в Синод «о именах их реэстр, в котором и о делах их показано именно». При получении из Синода указа, Комиссия должна была «велеть своим караульным оных колодников и со определением» от Синода «отвезти и отдать в те монастыри немедленно с расписками», чтобы никто «уйти или каким случаем крыться не могли». Кто именно и в какие монастыри были отданы, должно было сообщаться в Сенат [ПСЗ I. Т. IX, № 6421]. Даже преступники, воспринявшие «истинную» веру, оказывались в относительно лучших условиях, по сравнению с колодниками, оставшимися в расколе.

Вновь и вновь поднимали законодатели вопрос о финансовых льготах для воспринявших греко-православную веру. Так, 1733 г. Сенат приказал с обратившихся «от раскола крестьян впредь, за раскол их положенных денег» не взыскивать. И до указа императрицы «со оных обратившихся раскольников доимочных денег не взыскивать же» [ПСЗ I. Т. IX, № 6442].

Указ «О порядке рассылки беглых раскольников, о непоселении их в Украине и при Украинской линии, и о старании открывать их учителей» предполагал даже снабжение ссыльных провиантом «по препорции», а имеющим детей — «с прибавкою», за счет «тех помещиков, чьи те люди и крестьяне». Вновь потребовали строгого учета, в том числе и «беглых из Польского рубежа, как правоверных, так и раскольников» [ПСЗ I. Т. IX, № 6802].

Особенно остро вопрос стоял в районах отдаленных, где находили пристанища бежавшие из центральных губерний. Известен факт, что на Демидовских заводах работали беглые крестьяне и лица, преступившие закон со всей России. В рабочих поселениях обретались монахи из раскольников, а в окрестных лесах всевозможные «разбойники» и беглые. В. Н. Татищев, назначенный в 1734 г. начальником горных казенных заводов, и ставший практически управителем уральского края, столкнулся с огромным количеством проблем и злоупотреблений. Одной из этих проблем были раскольники, о чем свидетельствует данный ему указ об увещании и новом постриге монахов из раскольников, заводских работников и вывозе из лесов «беглецов и прочего звания разбойников», исповедовавших раскольничьи учения, и размещении их под надзор при заводах в отдалении от «правоверных». Именным указом из Кабинета Ее Императорского Величества В. Н. Татищеву в 1735 г. была предписана посылка «монахов и монахинь в Сибирские монастыри для увещания раскольников, живущих при заводах». Повелели раскольников, живших в селах «Черноисточинского Демидова завода монахов и монахинь развесть под караулом по разным монастырям внутрь Сибири», в каждый монастырь по два или три человека. Содержать их «в особливых кельях, в мирском, а не в монашеском платье, и увещевать» в православии. «Которые обратятся, постригать



вновь, а далее церкви за монастыри их не выпускать, а не обратившихся употреблять в работу в тех монастырях». Беглецов же «со всякими их пожитками» крестьян «повелели вывезть из лесов и поселять при заводах для заводских работ, в таких местах, где б они сообщение с правоверными, и их превращать, и в свою ересь распространять случая не имели». Раскольников казенных и партикулярных заводов следовало «употреблять в заводские работы». Неискусных мастеров при заводах, которые «и мастерами назваться не могут», потребовали записать в подушный оклад, а у заводчиков взять «именные росписи, кто и для какого мастерства им потребен» и, с их собственным мнением, прислать в Кабинет [*ПСЗ I. Т. IX, № 6835*].

Учет раскольников проходил по всей империи, включая и Малороссию. По докладу князя А. И. Шаховского<sup>217</sup> в феврале 1736 г. Сенат приказал раскольникам, вышедшим из-за границы после переписи 1729 г., оставаться «впредь до указа» на прежних поселениях и «платить подати против прочих, а на прежние жилища не высылать». Шаховскому повелели послать «секретный указ и велеть всех оных раскольщиков переписать, кто из каких чинов и откуда и в которых годах сошли и в Малую Россию пришли или переведены», сообщить о «наличных в слободах» дворах раскольников и количестве «мужеска и женска пола душ», указать их принадлежность и записаны ли на прежних местах «в подушную перепись». Сведения обязали прислать в Сенат «для рассмотрения». Самому же Шаховскому «по силе указов велеть иметь смотрение секретно, дабы между ими раскольщиками не было их раскольнических наставников» [*ПСЗ I. Т. IX, № 6885*]. Не только учет и запись «в оклад» волновали правительство, но и выявление лидеров и «учителей» раскольников для изоляции их от рядовых последователей, чтобы последние без поддержки своих идеологов охотнее переходили в правоверие.

«За приговор к переходу» из православия раскольникам грозило суровое наказание. В то же время поощрялось желание крестить или венчать детей в православии, с обязательством «присягою и сказками жестким подтверждением» их «раскольнической прелести не учить». Закреплялось все угрозой «лишения имения и ссылкой на галеры» [*ПСЗ I. Т. IX, № 6928*].

В ноябре 1736 г. с поселившихся в Малороссии и в слободских полках раскольников приказали брать подушные деньги наравне «с прочими раскольниками». Из донесения генерал-лейтенанта князя И. Ф. Барятинского<sup>218</sup> было известно, что раскольники платили 72,5 копейки с души, а на основании указов, «данных Раскольнической Конторе, велено с них оклад брать, с мужеска пола против прочих крестьян вдвое, а с женска в полы», чтобы поселенные в Малой России и слободских полках раскольники, «платежом были обложены против прочих равно» [*ПСЗ I. Т. IX, № 7100*]. Власти стремились к унификации налогового обложения

<sup>217</sup> Алексей Иванович Шаховской (ок. 1690–1736 гг.), генерал-аншеф, сенатор, с 1734 г. правитель Малороссии.

<sup>218</sup> Иван Федорович Барятинский — бывший генерал-губернатор Москвы, правитель Малороссии (с 1736 г.).

раскольников по всей России, чего требовали государственные интересы и постоянные финансовые трудности.

В 23 пункте Инструкции или Наказа Киевскому губернатору «О развратных в вере» указывалось, что несмотря на принадлежность подобных дел ведению Синода, а в епархиях — архиереям, «если же такие люди явятся, что тайно или явно, людей от православной» веры «отвращают в другие законы, или какие ни есть ереси и расколы противно церкви вводят» и о том станет известно, их следовало «отсылать в Синод за караулом, а в Сенат о том рапортовать». Пункт 24 «О обрезывающихся в Магометанства и преступающих в иноверство» требовал тех, «которые тайно или явно кого из Российских народов в свою веру будут превращать, таких брать и розыскивать, и в Сенат о том писать, а до получения указа держать под караулом» [ПСЗ I. Т. X, № 7161]. На законодательном уровне постоянно подчеркивалась необходимость совместных действий духовных и светских властей по искоренению противников истинного православия.

Митрополит Тобольский Антоний в январе 1736 г. доносил, что в Тобольск из Екатеринбурга В. Н. Татищевым были присланы «сысканные в лесах раскольники, старцов 12, стариц 72, для ссылки и содержания в Сибирских разных монастырях». Однако, по указам императрицы, ранее было повеление в монастырях допрашивать и увещевать «о обращении к церковному соединению довольно». Но «обратились из них малое число», некоторые бежали, другие «в немалом числе под караулом содержались». Синод предложил тех раскольников, которые «к правоверию православно-восточные церкви не обратятся и явятся в суемудрствии своем упорственны», из Сибири отправить в вечные работы в Рогервик, остальных же оставить «при горных работах в крепком содержании», чтобы при перевозе их «излишней тщеты быть не имелось». В итоге резолюция Кабинета в феврале 1737 г. гласила, что присланных в Сибирь раскольников следовало возвратить в Екатеринбург под ведение В. Н. Татищева и «содержать их на казенных заводах под крепким караулом, сделав для того их содержания особливые дворы с высоким тыном, и употреблять к горным работам» [ПСЗ I. Т. X, № 7172]. Фактически указ констатировал, что «обращение» раскольников сопровождалось значительными трудностями, шло не вполне успешно и вновь предлагал усиление мер надзора и наказания.

Для ликвидации «упущения» в сборе штрафов за неявку на исповедь был принят указ, напомнивший «об обязанностях в сем отношении духовных и светских начальств». Закон упрекал подданных, что «не радя о своем спасении, угождая же лености своей», впадают они «в грехи различные» и «крайние заблуждения», от чего «происходит склонность, и рождается самое раскольнической прелести преумножение». Жители, «от семилетне-возрастных и до самых престарелых», обязывались «повсягодно» и «без всякого, от такового душеспасительного долга, избежания» являться на исповедь. В епархиях составлялись «именные по чинам и по домам», с указанием лет и явки на исповедь, списки. Исповедоваться верующие

должны были в своих приходах, чтоб «не могли укрываться и от двойного оклада избегать потаенные раскольники». Архиереев обязали доносить о лицах, замеченных в «двоперстном во изображении креста сложении». Полученные средства, по аналогии с петровским указом, отсылались «на содержание военных госпиталей». Священник наказывался если в ведомостях не явившийся был показан как явившийся на исповедь, «Штрафовать вдвое, без всякого упушения» надлежало и «духовного правителя» если тот утаил вину священника. Была дана даже специальная таблица для соблюдения единообразия в отчетности. Печатные экземпляры указа высылались на места для «чтения в церквах» [ПСЗ I. Т. X, № 7226]. Объемный документ призван был ликвидировать «упущение» в сборе штрафов. Хронически нуждавшееся в средствах правительство, заботясь об укреплении православия и уничтожении раскола, одновременно решало и задачу пополнения государственной казны.

По челобитной «записного в раскол купецкого человека» Матвея Свешникова из города Романова, сообщавшего, что по общему согласию с городскими купцами, раскольников «с прошлых лет» определяли к службе по денежному сбору в счетчики, а также к питейным сборам в бурмистры, «ларечные и целовальники», но платить за них двойной сбор они не хотели, и раскольникам «происходит немалое разорение». В связи с этим Сенат приказал с опорой на указ 1725 г. [ПСЗ I. Т. VII, № 4750] раскольников выбирать только «к приему и отдаче денежной казны, кроме подушных в счетчики; а положенные на них по силе указов подати платить им бездоимочно» [ПСЗ I. Т. X, № 7430]. Таким образом, в связи с отказом городских купцов выплачивать за раскольников двойной подушный оклад, власти сочли за лучшее ограничить сферу службы раскольников, но налоги получать в полном объеме.

В феврале 1738 г. в указе «О разсылке по монастырям раскольников; о помещении и содержании назначаемых им в тех монастырях; и о присылке рапортов об отставивших от раскола через Духовную Дикастерию<sup>219</sup> в Святейший Синод, а об умерших в Коллегию Экономии» Сенат еще раз вернулся к вопросу распределения и содержания раскольников. Для исключения бегства запретили определять в монастыри, где содержались раскольники, «на пропитание отставных солдат», которые могли быть приняты только на «выбылые места», т. е. после смерти раскольников. Запрещалось содержать «одногородцев в одном монастыре» и в тех городах, где они родились, т. е. они должны были быть посланы «в дальние от прежних жилищ их места». Если же раскольники уличались в обращении «в сеть погибельные их прелести» кого-либо из православных, то их после расследования следовало «ссылать в галёрные работы вечно» с лишением всего имущества. В случае если «богомерзкое учение свое будут они рассеять», и об этом станет известно их «начальникам», и они «будут изобличены» в этом, то с ними указали поступать, «яко с главными указов призератели». Закон вновь поощрял крещение детей рас-

<sup>219</sup> До 1740-х гг. название Духовной консистории.

кольников, а от родителей требовал их «раскольнической прелести не учить», предписывал вести строгий учет раскольников и ведомости о скончавшихся высылать в Коллегию Экономии [ПСЗ I. Т. X, № 7521]. Документ вновь свидетельствовал, что меры церковных и светских властей в отношении раскольников не вполне эффективны: «малое число» обращенных, побег, продолжавшееся распространение «богомерзкого» учения, возникновение в монастырях неких сообществ «одногородцев», имевшиеся случаи сокрытия сторонников раскола, проблемы с учетом раскольников и пр.

Осенью 1738 г. предписали «о пришлых вновь» на Сибирские заводы Акинфия Демидова «учинить перепись» и прислать ее в Генерал-Берг-Директорию. Особо обращалось внимание на необходимость выявления среди работников раскольников и, «ежели по увещанию к правоверию не обратятся», то для взятия с них двойного оклада их «писать особо» с указанием лет. Сенат в свою очередь приказал для переписи раскольников послать туда нарочных и освидетельствовать раскольников, и «пока та перепись окончается», брать с них «подушный оклад одинакий». С «прямых по переписи раскольников» брать двойной оклад «на все время» и впредь [ПСЗ I. Т. X, № 7663]. Указ был направлен на упорядочивание и учет заводских работников, особое внимание уделялось именно раскольникам. Посылка же специальных «нарочных» для переписи свидетельствовала о наличии проблемы и важности ее решения.

В начале 1739 г. был подтвержден декабрьский указ 1738 г. [ПСЗ I. Т. X, № 7702], по которому предписывалось с раскольников, живших «в посадах и крестьянах», и «по генеральным нарядам, как рекрут, так и лошадей с прочими на ряду бездоимочно платили», рекрут и лошадей не брать. Взимать же эту повинность предполагалось с тех, кто ранее ее не исполнял. Документ предписывал также сообщить в Раскольническую контору о высланных из Польши российских «беглых раскольниках», которые были разосланы на прежние жилища. С них требовали взимать подушный оклад и брать рекрут и лошадей [ПСЗ I. Т. X, № 7762].

В июле 1740 г. разрешили раскольников из Малороссии отпускать за границу «для промыслов с срочными паспортами и с надлежащим за них поручительством». Местным властям даже позволили поручителей брать из самих раскольников, но из достойных и проверенных [ПСЗ I. Т. XI, № 8158]. Трудно предположить, что государство решилось на смягчение мер против раскола, скорее оно было вынуждено признать их малоэффективными. В то же время раскольники оставались подданными империи, и власть не могла ограничиваться только карательными мерами во взаимоотношениях с этой категорией населения страны.

Тогда же, на основании резолюции Кабинет-Министров на сообщении Сената, повелели с раскольников, живших «в кельях», «рекрут натурою» не брать, «а взять с них деньгами против того, почему в рекрутскую складку положено». С годных же в службу, прибывших «в такие жилища после прежней переписи», «о взятии оных

в рекруты поступать по указу». Если же в службу «годных не явится», то брать деньгами [*ПСЗ I. Т. XI, № 8175*].

В начале сентября 1740 г. Сенат, на основании челобитной Нижегородской Губернской Дворцовой Городецкой волости, указал «Дворцовых волостей крестьян из раскольников не определять» «к денежным сборам в счетчики и в другие службы», уже определенных приказали уволить, «дабы они перед прочими излишней тягости не понесли, и через то в платеже настоящих податей не пришли в несостояние» [*ПСЗ I. Т. XI, № 8226*]. Указ в очередной раз с мотивацией об «излишней тягости» ограничил круг возможной «службы» раскольников.

Раскол имел значительное число сторонников в России XVIII в., власть же стремилась не допускать распространения «лжесоставного учения» среди населения. На высшем уровне поощрялось, в том числе и материально, крещение раскольников. Например, с «обращающихся к православной вере» предписали «доимочных денег не взыскивать», «в скитах раскольникам печатных пашпартов» не давать, чтобы ограничить их перемещение в другие губернии и провинции и этим воспрепятствовать привлечению к «раскольническому суемудрию» новых сторонников. С раскольников, записанных в купечество, повелели «брать за раскол» дополнительные деньги. Отцы крещеных в православии детей обязывались «присягою и сказкою» не учить их «раскольнической прелести» и с семи лет отправлять на исповедь. Нарушение каралось «лишением имения и ссылкой на галеры».

Можно не без основания утверждать, что правительство Анны Иоанновны продолжило политику предшественников по планомерной борьбе с распространением раскола. Законы с завидной регулярностью повторяли о необходимости учета раскольников и «обращенных» в правоверие, всячески стремились воспрепятствовать распространению раскола по империи, изолировать раскольников от правоверных и вернувшихся в лоно греко-православной церкви, заботились о научении новообращенных и воспитании малолетних детей раскольников в истинной вере, не забывая, впрочем, о регулярном сборе двойного «оклада», что, помимо фискальной составляющей, должно было также стимулировать отказ от раскола. Однако учение раскольников было чрезвычайно живучим, а деятельность — предметом постоянного беспокойства правительства. Акты самосожжения продолжались на протяжении всего XVIII века и будоражили страну. Многочисленные указы пре-емников свидетельствуют, что борьба с расколом была делом трудным, далеко не успешным и оставалась одним из основных направлений политики власти, направленным на защиту православной веры.

### **Литература**

1. *ПСЗ I* = Полное собрание законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленное. Собрание первое : С 1649 по 12 декабря 1825 года. Т. VII–XV. Санкт-Петербург : печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830.

**Инна Владимировна Хальзова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Понятие священного в трудах Рудольфа Отто и протопр. Александра Шмемана**

Категория «Священного» является важнейшей в религиоведении. На протяжении XX века дать определение священного пытались с разных религиоведческих позиций. Немецкий феноменолог Рудольф Отто в работе «Священное» (1917) для определения данного понятия вводит термин «нуминозное» и определяет его как подлинное внутреннее ядро любой религии. В этом труде «нуминозное» противопоставляется профанному как нечто «совершенно иное». Христианский богослов протопр. Александр Шмеман говорит о принципе сакрального характера мира и места человека в этом мире, а также о том, что в христианском богословии весь мир сам по себе является откровением о Боге и основным средством Богообщения и Богопознания. Отец Александр пишет, что освящение открывает подлинную природу мира как созданного для служения Богу. Тем самым богослов утверждает, что все в этом мире может быть священным, если человек приносит его в дар Богу, а Бог принимает дар и освящает его. Тем самым христианское богословие отвергает изначальное разделение мира на сакральное и профанное.

ключевые слова: Рудольф Отто, протопресвитер Александр Шмеман, священное, профанное, секуляризация, нуминозное.

Категория священного является основополагающей в религиозном мировоззрении. Среди множества определений священного можно выделить данное новой философской энциклопедией: «Священное, сакральное — категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Представления о Священном включают важнейшие характеристики сущего: онтологически Священное — отличное от обыденного бытия и относящееся к высшему уровню реальности; гносеологически — заключающее истинное знание, в сути своей непостижимое; феноменологически — дивное, поразительное; аксиологически — абсолютное, императивное, глубоко чтимое»<sup>220</sup>.

Большой вклад в определение категории священного в начале XX века внес труд «Священное» немецкого теолога и феноменолога религии Рудольфа Отто. Труд Р. Отто касается всякой теистической идеи Бога и преимущественно христианской. Теолог пишет, что признание чего-либо священным является своеобразной оценкой. Но для понятийного постижения священное недоступно. И так как священное иррационально и его невозможно объяснить в понятиях, то его можно определить лишь посредством описания чувств, возникающих в душе, тех чувств, которые возникают при встрече со священным объектом.

При этом теолог отмечает, что на протяжении истории изначальное понятие священного подвергалось искажениям, в него привносились новые смыслы. И что священное зачастую стало пониматься как эквивалент абсолютной нравственно-

---

<sup>220</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 2010. С. 482.

сти, потому как человек мыслит о священном понятными для себя рациональными определениями. Но помимо морального, нравственного и других рациональных аспектов понятие священного включает в себя и некий избыток, без которого невозможна религия. Именно его Отто определяет как подлинное ядро религии. Для определения этого избытка феноменолог вводит в научный оборот термин «нуминозное». Нуминозное он противопоставляет всему природному и мирскому, профанному. Этот момент нуминозного теолог определяет как момент *Mysterium* — Совершенно иное. В работе Отто используются такие термины, как «сверхъестественное», «надмирное», т. е. те понятия, которые являются противоположными по отношению к природе и миру. Этими определениями Р. Отто обозначает совершенно иную действительность.

Р. Отто отмечает, что категория священного является составной категорией и формируется как синтез рационального и иррационального познания, но обращает внимание, что иррациональное в данном случае является первичным, априорным. И посредством только рациональных понятий, описывающих нуминозный объект, сам объект быть познан не может. Вера разумна, но не рассудочна. Однако при встрече с нуминозным объектом человек способен распознать его именно как священный. И феноменолог замечает, что в сознании человека уже присутствует категория священного, которая позволяет воспринимать и узнавать нуминозное при встрече с ним.

Об этом факте говорит и Мирча Элиаде:

Трудно представить, как мог бы действовать человеческий разум без убеждения, что в мире есть нечто бесспорно настоящее; и нельзя представить, как могло возникнуть сознание, если бы человек не придавал смысл своим импульсам и переживаниям. Осознание же настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что проявляется как настоящее, мощное, обильное и имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, то есть существует в виде хаотического и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно... Коротко говоря, «священное» входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории... [*Элиаде*, 6].

Согласно Рудольфу Отто нуминозное чувство, возникающее как опыт встречи со священным, хотя и является априорной категорией сознания, на протяжении истории человечества имеет этапы своего развития. Получая истоки из первобытного демонического ужаса, оно постепенно поднимается на более высокие ступени. Автор пишет, что «на более высокой ступени веры чувство “ужаса” не исчезает по своей сути, оно принимает облагороженную форму, форму внутреннего трепета и безмолвия, которое пронизывает душу» [*Отто*].

Какие же нуминозные чувства упоминает в своей работе Отто? Во-первых — это чувство благоговейной зависимости. Отто называет это чувством тварности — чувством собственного ничто и преклонением перед тем, что выше всякого творе-

ния. Но чувство тварности не является главным, оно сопровождает другое чувство — чувство трепета, то чувство, которое указывает на нуминозный объект, и чувство тварности является отражением этого священного объекта. К чувству тварности добавляется чувство ужасающего — *Mysterium Tremendum*. Это чувство страха перед тайной, которая не относится к области естественного. Также можно отметить ощущение всемогущества нуминозного и его притягательную, очаровывающую силу. Ту силу, которая, несмотря на окутывающий страх, побуждает стремиться к священному и искать встречи с ним. К встрече с тем, что обладает непревзойденной и бесконечной ценностью.

Теолог замечает, что несмотря на то, что все вышеперечисленные чувства рассматриваются по аналогии встречающихся в жизни чувств, однако все нуминозные чувства качественно иные, чем естественные. И не рождаются из чувств естественных.

О понятии священного писали многие теологи и историки религии. В христианском богословии, но уже в рамках православного учения, о священном пишет протопр. Александр Шмеман. Отец Александр отрицает разделение мира на сакральное и профанное. Он утверждает, что «интуиция говорит человеку, что мир как вселенная в целом или как жизнь в ее развитии в историческом времени есть Богоявление, означает Его откровение, присутствие и силу. Иными словами, она не только “утверждает” идею Бога как рационально приемлемую причину собственного существования, но свидетельствует о Нем и сама по себе есть основное средство знания Бога и общения с Ним, и в этом состоит ее истинная природа и конечное предназначение» [Шмеман. Богослужение, 167].

Человек использует вещества этого мира — воду, масло, хлеб, вино, чтобы быть сопричастным Богу. И это причастие Богу посредством вещества проявляет истинное значение вещества, т. е. истинное значение самого мира. И в таком поклонении, в таком отношении человека к миру, мир обретает высший и глубинный смысл. Являясь средством поклонения и благодарения, мир не только раскрывает свою истинную природу, но и исполняет свое назначение. То есть «все в этом мире и сам мир не только имеют где-нибудь вовне причину и законы своего существования, но сами являются выражением и присутствием этого где-нибудь вовне» [Шмеман. Богослужение, 175], т. е. мира иного.

Отец Александр много внимания уделяет проблеме секуляризма. Энциклопедический словарь социологии религии дает следующее определение секуляризма:

Секуляризм — это идеология, основанная на убеждении в единственной реальности природного и человеческого бытия, исключаящая веру в сверхъестественное как способ удовлетворения духовных и социальных потребностей. Секуляризму свойственны безрелигиозное отношение к общественной и личной жизни, ориентация на абсолютный приоритет посясторонних человеческих ценностей, куль-



тивирование свободы от любых форм религиозной нормативности. Секуляризм нередко ассоциируют с утратой духовных начал<sup>221</sup>.

Однако протопр. Александр Шмеман дает несколько иное определение секуляризма. Он считает, что секуляризм — это ни в коем случае не то же самое, что атеизм. Секуляризм не отрицает идею существования Бога, он отрицает природную сакральность этого мира. Утверждает, что мир автономен, что он самодостаточен с точки зрения разума и знаний. При таком взгляде на него, мир не является больше «естественным» таинством Бога. И такое противопоставление естественного и сверхъестественного, священного и профанного, делают мир закрытым для благодати.

Отец Александр Шмеман пишет не только о сакральном характере мира, но и о сакральном месте человека в этом мире. Говорит о том, что поклонение является основным актом для человека и что поклонение определяет человеческую природу и осуществляет ее, является основой жизни. Само же понятие поклонения основано на интуиции и опыте мира как откровения о Боге. И такое поклонение включает в себя идею определенного отношения человека не только к Богу, но и к миру. Это общение с Богом и общение с миром. Секуляризм отец Александр определяет прежде всего как отрицание именно такой идеи поклонения и отрицание человека как существа поклоняющегося. Богослов отмечает, что если секуляризм с точки зрения богословия является ересью, то в основном это ересь по отношению к человеку. Ведь она не отрицает существование Бога.

Протопр. Александр Шмеман подчеркивает, что в христианстве поклонение получает высший смысл, так как Христос являет Собой высшее откровение о человеке как о существе поклоняющемся. И в основе христианского поклонения лежит вера в Воплощение. Само же поклонение является выражением не только благочестия, но всего мировоззрения человека. Это мировоззрение охватывает и космическое измерение — охватывая все творение, и историческое измерение — охватывая все время, и эсхатологическое тоже, когда речь идет о будущем царстве.

Рудольф Отто иначе видит место человека в мире и отношение человека к священному. Говоря о переживании опыта встречи человека со священным, Отто первым моментом нуминозного выделяет чувство тварности. Об этом моменте он пишет как о «чувстве твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения». Пишет об обесценивании профанного перед лицом всемогущества: «Творение в тот же миг обесценивается, попадает под категорию профанное» [Отто]. К чувству тварности Отто добавляет еще одно обесценивание — самоумаление. Это самоумаление идет как произвольное рефлекторное движение души. И в данном случае речь идет не об осознании каких-либо своих недостойных деяний, а скорее речь идет о чувстве своей безусловной нечестивости.

---

<sup>221</sup> Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. СПб. : Платоновское философское общество, 2017. С. 337.

Возвращаясь к теме разделения мира на профанное и сакральное, хочется подчеркнуть, что хотя о. Александр Шмеман отрицает разделение мира на священное и профанное, он также отмечает желание людей такое разделение иметь. В статье «Святая Святым» протопр. Александр Шмеман определяет секуляризм как

...мировоззрение и соответствующий ему образ жизни, при котором не только основные стороны человеческого существования — такие как семья, работа, образование, наука, искусство и тому подобное — не только не связаны с верой и не укоренены в ней, но отрицается и сама необходимость или даже возможность подобной связи. Мирская жизнь при этом мыслится как автономная, то есть руководимая своими собственными ценностями и принципами, отличными от религиозных [Шмеман. *Святая*, 12].

Говоря о секулярном веке, отец Александр Шмеман пишет:

...Человек желает иметь религию, которая осуществляла бы его потребность в священном. Но также он желает иметь и профанное, то, что защищает его мирскую жизнь от постоянного вызова и абсолютных требований со стороны Бога. Легче жить, имея разделение между священным и профанным, естественным и сверхъестественным. Намного легче воспринимать религию, когда есть священные табу, предписания, обряды [Шмеман. *Богослужение*, 167].

Но можно ли поклонение сделать удобным и приемлемым для современного человека с секулярным мировоззрением? Богослов решительно это отрицает и обращает внимание, что «человек, какова бы ни была степень его секуляризма и атеизма, остается по природе существом участвующим в богослужении, вечно тоскующим по ритуалам и обрядам вне зависимости от того, насколько пустой и искусственный эрзац ему предлагается» [Шмеман. *Богослужение*, 176]. То есть, не имея истинного поклонения, человек заменяет его искусственными эрзацами, в результате чего появляются идола.

Таким образом, можно отметить, что хотя Р. Отто и считает, что священное является центром бытия человека, он все же указывает на изначальное разделение мира на священное и профанное. Православного богослова протопр. Александра Шмемана такое разделение тревожит. Он утверждает, что все в этом мире может быть священным. И что «в отрыве от этого откровения все становится лишь тьмой, абсурдом и смертью». И если считать мир профанным, значит считать его «совершенно неспособным к какому бы то ни было подлинному преобразованию и преображению» [Шмеман. *Богослужение*, 188].

## Литература

1. *Отто* = Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Изд-во С.-Петербургского Университета, 2008. 272 с.
2. *Шмеман. Богослужение* = Шмеман А., протопр. Богослужение в секулярный век // Церковь в мире. Сборник статей. М. : ГРАНАТ. 2015. 320 с. С. 161–194.

3. *Шмеман. Святая* = Шмеман А., протопр. Святая святым. Киев : Храм прп. Агапита Печерского, 2002. 56 с.
4. *Элиаде* = Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н. Н. Кулаковой. 5-е изд. М. : Академический проект, 2019. 432 с.

**Ольга Владимировна Сушкова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Притча «Спор об именах» Джалал ад-Дина Руми: кто дает единодушие птицам человеческих душ?**

Статья посвящена выявлению смысла притчи великого персидского суфийского поэта Джалал ад-Дина Руми «Спор об именах» из «Поэмы о скрытом смысле» (Маснави 2:3681–3712). Вначале анализируются подходы к творчеству Руми на Западе и в России: там и там нивелируется его религиозная, в частности, исламская составляющая. Затем разбирается притча. Руми показывает, что единство и мир между людьми достижимы не просто через изучение национальных языков друг друга, а через обращение к «духовному Соломону» — мистик-мудрецу. Образ Соломона у Руми не противоречит кораническому, но развивает его как образ миротворца.

ключевые слова: исламские корни суфизма, композиция «Маснави», притча, единодушие, Соломон.

Произведения великого персоязычного поэта-суфия XIII в. Джалал ад-Дина Руми пользуются огромной популярностью у читателя. И далеко не только в мусульманских странах. Так, он является самым читаемым и продаваемым поэтом в США<sup>222</sup>. Однако как на Западе, так и у нас читатель до последнего времени ориентировался на переводные тексты, в большой степени нивелирующие их религиозную составляющую. Переводчик и исследователь Руми, практикующий суфийский шейх Ибрагим Гамард пишет: «Ключевым фактором, обеспечившим популярность (*Руми в США*), было ложное представление, что суфизм есть нечто отдельное от ислама» [Gamard]<sup>223</sup>. По мнению И. Гамарда, западные ориенталисты были склонны видеть в суфизме заимствование из христианства, иудаизма, неоплатонизма, гностицизма, герметизма, зороастризма, индуизма или буддизма. В XX в. родилось представление, что изучать суфийскую мудрость и заниматься суфийскими духовными практиками можно и не меняя своей веры, не участвуя в мусульманских ритуальных молитвах и не соприкасаясь с мусульманскими религиозными авторитетами. У этих взглядов были свои популяризаторы, например, широко известный как в США, так и в СССР Идрис Шах, автор многочисленных книг по суфизму.

Западный читатель был подготовлен к восприятию творчества Руми как поэтического переложения некой универсальной формы мистицизма, выходящей за «узкие рамки» какой бы то ни было из исторических религий. Среди сторонников особой духовности Руми были особенно известны две его газели, как будто ее подтверждающие — неаутентичные, как выяснилось впоследствии [Gamard]. Появи-

---

<sup>222</sup> Ciabattari J. Why is Rumi the best-selling poet in the US? URL: <https://www.bbc.com/culture/article/20140414-americas-best-selling-poet> (дата обращения 01.02.2021).

<sup>223</sup> На тему см. также: Ali R. The erasure of islam from the poetry of Rumi. URL: <https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-erasure-of-islam-from-the-poetry-of-rumi> (дата обращения 01.02.2021).

лось множество переводов Руми на английский, разного качества. Самым знаменитым стал американский переводчик Колман Баркс.

Характерно его отношение:

Я избегаю слов, обозначающих Бога, не всегда, но когда могу, потому что они, мне кажется, лишают текст свежести личного переживания, заключая его в определенную систему. Поэзия Руми принадлежит всем<sup>224</sup>.

Однако взгляды западных ученых на суфизм, начиная с британского ученого А. Дж. Арберри<sup>225</sup>, со второй половины XX до XXI в. значительно изменились. Их выводы вкратце таковы:

- Суфизм был «личным переживанием главной тайны ислама таухида (единобожия)»; причем суфии могли принадлежать к разным мазхабам и богословским направлениям, но «достигали своей цели от любой точки отсчета»<sup>226</sup>.
- Руми определенно был мусульманином, и неправильно, что «до сих пор сравнительно мало уделялось внимания тому, что этот один из наиболее выдающихся и знаменитых мусульман мира думал и чувствовал относительно самых фундаментальных понятий и принципов ислама»; Руми извлекает из «алмазной копи» ислама драгоценные камни и прибавляет им блеска уникальной огранкой и шлифовкой<sup>227</sup>.
- Невозможно вырывать цитаты из контекста; «к своему богословию толерантности и инклюзивной духовности Руми пришел не через уход от традиционного ислама, а путем погружения в него... Истоки его веры в Коране, хадисах, исламском богословии и трудах мистиков-суннитов, таких как Санай, Аттар и его собственный отец Баха ад-Дин Валад»<sup>228</sup>.
- Многочисленные источники убедительно свидетельствуют об исламских корнях суфизма<sup>229</sup>.

Что касается СССР и России, то здесь известность Руми пока далеко не столь велика, как на Западе. Рамки господствующей советской идеологии мешали и в значительной мере по-прежнему мешают увидеть в Руми великого исламского мистика.

<sup>224</sup> Barks C. The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems. San Francisco : HarperOne, 2001. 448 p. P. 9.

<sup>225</sup> Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London : Allen & Unwin, 1950. 144 p.

<sup>226</sup> Schimmel A.-M. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, NC : University of North Carolina, 1975. 575 p. P. 17. Ср. русское издание: Шиммель А. М. Мир исламского мистицизма / Пер. А. Раппопорта и Н. Пригариной. М. : Садр, 2012. 536 с.

<sup>227</sup> Renard J. All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation. NY : State University of New York Press, Albany, 1994. 238 p. P. XIV.

<sup>228</sup> Lewis F. Rumi — Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalâl al-Din Rûmi. London : One World (UK), 2000. 704 p. P. 10–11.

<sup>229</sup> Massignon L. La Passion d'AlHossayn ibn Mansur Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam T. I–IV. Paris : Gallimard, 2010. 1968 p.

Бросается в глаза схожесть западных и наших подходов. У нас также отрицались исламские корни Руми и вообще его принадлежность к какой бы то ни было исторической религии. Но есть и свои особенности. Русскоязычный Руми советского времени — не только не мусульманин, но и не носитель никакого подлинного духовного знания. Его ценят за «гуманистическую направленность» творчества. Редактор первого полного филологического перевода «Маснави» А. Хисматулин пишет в предисловии к нему:

Идеология советского времени не давала возможности публиковать в полной мере все то, что являлось религиозной составляющей в творчестве мусульманских поэтов, в том числе и в поэзии Руми. Поэтому в существующих популярных переводах Маснави Руми предстает кем-то вроде И. А. Крылова с Востока со своими баснями-притчами... А ведь это совсем не так. Для Руми притчи служат лишь иллюстрациями, занимающими свое место в традиционной системе аргументации мусульманского богословия, где первое место всегда остается за Кораном и пророческими преданиями — хадисами. Кроме того, в советских изданиях переводы отечественных иранистов, как правило, проходили основательную обработку поэтами, едва знакомыми с исламом и его традициями, а подчас и вовсе неизвестными (Первый дафтар, Предисловие, см.: [Филолог. перевод, 13]).

Даже такой крупный ученый, как О. Акимушкин, подкрепляя мысль цитатой из Энгельса, — отнюдь не про Руми — сообщает читателю:

Руми жил в ту эпоху, когда человек лишь через призму религии и богословия осознавал свое предназначение, свое место в мире и в обществе... Он, подобно всем мистикам, пытался понять и разрешить силой своего поэтического гения одну задачу — проблему взаимоотношения человека и божества. Увы, ему не дано было постичь, что такой проблемы просто не существует, она иллюзорна (Послесловие, см.: [Избр. притчи, 227]).

И далее:

Он создал блистательное поэтическое произведение, в котором воспевал совершенство и красоту человека, веру в его разум; призывал к дружбе и миру между людьми различных вероисповеданий; осуждал произвол властей, порицал узость догм официальной веры [Избр. притчи, 231].

И это на фоне высококвалифицированного анализа поэмы Руми, на который многие опираются и по сей день<sup>230</sup>.

<sup>230</sup> В соцсетях существует немало страничек и групп на русском языке, так или иначе посвященных Руми. Это его притчи и газели, популярные беседы о Руми, лекции университетских профессоров, суфийская музыка и др. См.: Бессмертная поэзия Востока [N° 6]: Джалаладдин Руми: записи сообщества | ВКонтакте (vk.com) (дата обращения 01.02.2021); [https://pritchi.ru/id\\_15](https://pritchi.ru/id_15), [http://www.pero-simurga.ru/auth\\_rumi.html](http://www.pero-simurga.ru/auth_rumi.html) (дата обращения 01.02.2021). В 2016 г. иранский профессор прочел для желающих курс из 48 (!) лекций, посвященных Руми и его поэме «Маснави». См.: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL3V8gJ3B7i1Z2leNoWnQrTWFrsDeXXad4> (дата обращения 01.02.2021).

В 2007–2012 гг. впервые появился полный научный филологический перевод «Маснави» на русский язык [*Филолог. перевод*]. Он позволил широкому кругу читателей увидеть главное произведение великого суфийского поэта не фрагментарно, а во всем его объеме, с сохранением его исламской основы.

Действительно, это, по выражению Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492), другого знаменитого персидского поэта-мистика — настоящий «персидский Коран». Специалисты говорят об огромном количестве использованных в «Маснави» источников (свыше 150). Руми обращается прежде всего к Корану и мусульманскому преданию (760 непосредственных цитат, причем айаты переведены на персидский, и 703 хадиса), но также к историческим преданиям и анекдотам, иранскому, арабскому и турецкому фольклору, житиям суфийских святых и суфийской поэзии, особенно персидским поэтам Санай (1081–1141) и Аттару (1145–1221) [*Избр. притчи, 228–229*].

Поэма огромна по объему (25632 бейта — двестишия, почти равна «Одиссее» и «Илиаде», вместе взятым). Поразительно разнообразие жанров и стилей. Это и комментарий к Корану, и проповедь, и притча в разговорном, иногда почти фривольном стиле, и мистическое откровение, трудно поддающееся словесному выражению.

Сам Руми в предисловии ко второму дафтару, говоря о характере получения своего вдохновения, называет его *вахй* — Божественное внушение, т. е. нечто, напоминающее ниспослание Корана Мухаммаду. Руми в течение ряда лет надиктовывал свои двестишия ученику. Несмотря на это, «Маснави» не есть беспорядочный набор историй. Ей присуща определенная композиция, хотя не всегда строго выдержанная. Схема такая:

- теза — мистический постулат;
- ее подтверждение с помощью айата или хадиса;
- иллюстрация — притча, одна или несколько, связанные по смыслу между собой, иногда по принципу рамки;
- вывод — наставление для учеников [*Избр. притчи, 229*].

Посмотрим теперь, как вышесказанное отразилось на одной из самых известных у нас притч из «Маснави» (М. 2: 3681–712).

Шли вместе турок, перс, араб и грек.  
 Им дал дирхем какой-то человек.  
 Случилось так, что дармовой дирхем  
 Им четверым принес несчастье всем.  
 Промолвил перс: «Я был бы очень рад  
 Купить ангур (что значит виноград)».  
 «Аллах нас сохрани, — сказал араб. —  
 Зачем ангур? Приобретем эйнаб».  
 Вмешался турок: «Прекратите шум,  
 Зачем ангур, эйнаб — возьмем узум!»  
 Сказал четвертый, тот, что греком был:

«Коль покупать, так покупать стафил!»  
 Кричали зло, и спор их был таков,  
 Что дело вмиг дошло до кулаков.  
 Они тузили, знанья лишены,  
 Друг друга без причины и вины.  
 О, если б повстречать им знатока,  
 Что знал бы все четыре языка.  
 Сказал бы он, что можно за дирхем  
 Приобрести, что им желанно всем.  
 Поскольку каждый думал об одном,  
 Что выражал на языке своем.  
 Слова ангур, эйнаб, узум, стафил  
 Суть виноград, что им желанен был.  
 Быть может, тот знаток в одно мгновенье  
 Их озарил бы светом разуменья,  
 Чтоб четверо, что дрались и бранились,  
 В единомышленников превратились.  
 Так мудрость знанья может всем на счастье  
 Вражду и радость превратить в согласие.  
 [Избр. притчи, 88–89].

Талантливый переводчик, Наум Гребнев представил читателю настоящую басню. Приведена только сюжетная часть, с коротким нравоучением в конце. Еще более обрезан прозаический перевод той же притчи<sup>231</sup>. Она выглядит как восхваление чисто человеческой мудрости и особенно знания иностранных языков, за то, что они обеспечивают мир и единство человечества.

Но этой притче предшествует другая — о человеке, посланном на поиски древа, дарующего бессмертие (М. 2: 3659–3680). Отчаявшись найти его, он слышит от мудреца, что напрасно ищет формы вместо того единственного смысла, у которого «сто тысяч проявлений». Отсюда путь к миру — от того, что «называют то деревом, то солнцем, то морем, то облаком» — к атрибутам, которые покажут дорогу к сущности.

Таким образом, уже здесь сказано, что разногласия обусловлены погоней за «именами», а мир обретается в поиске сокровенного смысла.

И последующая притча служит развитию этой мысли. В ней возникает образ суфийского мудреца-мистика (в вольном переводе Н. Гребнева *знаток*, по-персидски *сахиб* *сирри* — владеющий тайной). Это вовсе не полиглот, как может показаться читателю русскоязычной версии притчи. Для Руми важно: близость между людьми не обеспечивается одним и тем же национальным языком:

<sup>231</sup> Виноград : Суфийская притча от Руми (pritchi.ru) (дата обращения 01.02.2021).



Язык родства как таковой иной:  
односердечие одноязычия лучше (М. 1:1207)<sup>232</sup>.

Этот мудрец у Руми «подобен Сулайману» (М. 2:3700). Сулайман-Соломон упомянут здесь как обладатель особых знаний, полученных от Аллаха, что вполне соответствует его кораническому образу (К. 27:16–9)<sup>233</sup>.

Но Соломон в Коране, занимая особое положение в глазах Аллаха, обладает и особой властью — над ветром, горами, людьми, джиннами, бесами и даже птицами, и муравьями (К. 21:79–80, 82; 27:15, 17). Известная в исламе молитва (дуа) Соломона к Аллаху — мольба о ниспослании ему праведных деяний, а не мудрости и миротворчества (К. 27:19)<sup>234</sup>.

А у Руми Соломон изображен именно как творящий мир — через свое тайное знание.

Подобен [шайх] Сулайману, который примчался из Божественного присутствия,  
который познал язык всех птиц.  
Во время его правосудия серна и барс  
подружились друг с другом, оставили вражду;  
Голубь был в безопасности от когтей сокола,  
овце не нужно было остерегаться волка.  
Он был посредником меж врагами,  
Установилось единство между крылатыми (птицами) (М. 2:3700–4).

Это, конечно, сближает образ Соломона у Руми, во-первых, с традиционным библейским представлением о Соломоне как о мудром миротворце, а во-вторых, с известным пророчеством Исаяи, которое связывает ожидание всеобщего мира с наполняющим землю «знанием о Господе» и прославлением «корня Иессея»<sup>235</sup>.

Руми призывает своего читателя-ученика искать мира у сегодняшнего Соломона — не полиглота, а, по выражению Р. Николсона, «духовного Соломона» (*Примечание Николсона к М. 1:3742*). Человек не должен, подобно недалёковидному муравью, суетиться ради одного-единственного зернышка, ибо оно станет для него силком: найдя Сулаймана, он обретет и то, и другое (М. 2: 3704–5).

<sup>232</sup> Здесь и далее русский перевод дается по [*Филолог. перевод*]. Ср. в пер. Наума Гребнева (с. 14–15 указ. соч.):

И вообще душа душе близка  
Не только понимаем языка.  
Порою понимает, как ни странно  
И турок уроженца Индостана,  
и может турка не понять вовек  
В его краю рожденный человек.  
Ведь кроме речи, есть язык доверья,  
Которым люди связаны и звери...

<sup>233</sup> Ср. М. 1:1202–33.

<sup>234</sup> Ср. ее современную интерпретацию как молитвы о даровании власти: Пророк Сулейман в Исламе. URL: medinaschool.org (дата обращения 01.02.2021).

<sup>235</sup> Ис 11:6–10.

Может показаться, что великий поэт жил в благостной мирной обстановке, располагавшей к благочестивым размышлениям. Но на самом деле это были времена войн с татаро-монгольскими завоевателями. Руми выпало на долю в юности покинуть родину, в зрелости пережить уход (скорее всего, убийство) любимого учителя, непонимание родных и учеников и многое другое. И все же он не теряет надежды:

Птицы душ людских в эти последние времена  
не чувствуют безопасности ни на миг друг от друга.  
Но и Сулайман есть в наш век,  
который дарует мир и искореняет наше насилие (М. 2: 3706–7).

Вновь ссылаясь на Коран, Руми говорит, что к каждому народу был послан свой «человек великого духа» — наместник Истинного (Бога) и «увещеватель»<sup>236</sup>, в данном случае Соломон (понятно, что далее идет ссылка на Мухаммада, ведь все пророки до него лишь предвещали его). Но именно в качестве увещевателя, того, кто приходит с вестью о едином Боге, Соломон нес и несет людям мир:

Он птиц душ делает такими единомушными,  
что очищает их от лицемерия и вражды,  
Они становятся ласковыми, как матери;  
сказал [Пророк] мусульманам: «[Верующие как] единая душа» (М. 2:3710–11).

### Список сокращений

М — Маснави. Поэма о скрытом смысле

К — Коран

### Переводы «Маснави» Джалал ад-Дина Руми и Корана

1. *Quran* = Коран и толкования. URL: <https://quran-online.ru> (дата обращения 01.02.2021).
2. *Священный Коран* = Священный Коран : Смысловой перевод Э. Кулиева. URL: <http://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/smyslovoj-perevod-kulieva.html> (дата обращения 01.02.2021).
3. *Избр. притчи* = Руми Д. Поэма о скрытом смысле: Избр. притчи / Пер. с перс. Н. Гребнева. Послесловие О. Акимовской. М. : Наука, 1986. 270 с.
4. *Маснави* = Маснави по-персидски, английски, турецки. *Masnavi 1:1 in Persian, English, Turkish*; Jalal ad-Din Rumi, *عزوم محمد نى الدجالال*, *Mevlana*, *Farsça Mesnevi مولانا*. URL: [masnavicards.appspot.com](http://masnavicards.appspot.com) (дата обращения 01.02.2021).
5. *Филолог. перевод* = Джалал ад-Дин Мухаммад Руми. Маснави-йи Ма'Нави («Поэма о скрытом смысле»): 1–6 дафтар / Пер. с перс. О. Ф. Акимовской, Ю. А. Иоаннесьяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой; общ. науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007–2012.

<sup>236</sup> К. 35:24: Мы послали тебя с истиной добрым вестником и предостерегающим увещателем, и нет ни одного народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещатель.

### **Литература**

6. *Gamard* = Gamard I. Western views of Mavlana Rumi's muslim identity. URL: [http://www.dar-al-masnavi.org/western\\_views.html#31](http://www.dar-al-masnavi.org/western_views.html#31) (дата обращения 01.02.2021).
7. *Избр. притчи* = Руми Д. Поэма о скрытом смысле : Избр. притчи / Пер. с перс. Н. Гребнева; послесловие О. Акимовской. М. : Наука, 1986. 270 с. С 215–231.
8. *Журавский* = Журавский А. В. Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М. : Rosebud Publishing, 2019. 345 с.

**Владислав Владимирович Безменов**

*Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **Религиоведческая проблематика исследования деятельности иностранных исламских организаций в России**

Статья посвящена анализу проблематики религиоведческих исследований иностранных исламских организаций на территории Российской Федерации. Деятельность иностранных исламских организаций тесно связана с состоянием российского ислама, из которого исходят российские религиоведы в вопросах легитимности деятельности иностранных организаций в нашей стране. Степень религиоведческой разработанности деятельности иностранных исламских организаций напрямую зависит от теологических и государственно-конфессиональных факторов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: этнический ислам, российский ислам, иностранные исламские организации, российская умма, богословское наследие России, новый российский ислам, радикализация.

На сегодняшний день в российском религиоведческом поле достаточно актуальным является вопрос по изучению иностранных исламских организаций и их влияния на российское религиозное пространство. Интерес в первую очередь вызывает феномен интеграции идей «иностранного» ислама в российское исламское пространство. Указанный феномен достаточно ярко проявился в 1990-е годы. Указанный период является временем неопределенности как для российских мусульман, так и для религиоведов, которые занимаются изучением российского ислама. После распада СССР и упразднения 5-го идеологического отдела КГБ сменилась парадигма восприятия и изучения не только ислама, но и религии как отдельного феномена человеческой жизни в целом. Перед российскими исследователями встал вопрос о принципах и методах изучения ислама как религии и о методах изучения этнического ислама на территории Российской Федерации. Разделение ислама на эти составляющие является важным аспектом для изучения российского ислама и влияния иностранных исламских идеологий на традиционный этнический ислам России. Выделение из ислама такой составляющей, как «российский этнический ислам», позволило исследователям начать работу по определению содержания традиционных исламских идей России — богословское наследие, адат, интерпретация фикха и шариата среди исламских народов. Выделение этих критериев на этапе становления российского религиоведения позволило определить специфику ислама в России, тенденции его развития, а также моменты идеологического воздействия иностранных исламских организаций. Необходимость демаркации ислама на части в контексте российской действительности была обусловлена несколькими факторами. Во-первых, реконструкция исламского богословского наследия, которое было ликвидировано за время существования СССР, а также огромный приток иностранных эмиссаров в Российскую Федерацию, что в свою очередь создавало

прецедент деформации традиционного российского ислама. Во-вторых, отсутствие инструментов регулирования государственно-конфессиональных отношений, которые в свою очередь сумели бы обозначить зоны ответственности и обязанности религиозных деятелей внутри государства.

Рост интереса к изучению ислама, как в первую очередь религиозной традиции России был также обусловлен и политическими интересами, которые были обозначены острой социальной ситуацией внутри Российской Федерации. Частичная радикализация мусульман России вследствие воздействия идей, которые были получены от иностранных эмиссаров, и обучения российских мусульман в странах Персидского залива — Иордании, Саудовской Аравии и Объединенных Арабских Эмиратах. Необходимость в новых инструментах исследования ислама в России, а также деятельности иностранных исламских организаций в нашей стране стала делом государственной безопасности [Ланда, 63]. Первая Чеченская компания, начавшаяся в 1994 г., которая послужила катализатором исламофобии в России, создала прецедент социальной напряженности внутри общества.

Российское религиоведение к моменту 1990-х годов начало активно развиваться как академическая гуманитарная дисциплина. Методы изучения ислама в Российской Федерации базировались в первую очередь на наследии, которое было накоплено в Российской Империи и СССР. Большой объем описательной информации, которую удалось собрать отечественным исследователям за XX век, позволило на начальном этапе изучения деятельности иностранных исламских организаций на территории Российской Федерации определить специфику их деятельности, а точнее сферу интересов — это интеграция собственных богословских и культурных идей в российскую действительность с частичной подменой понятий. Также особой сферой интересов являлось исламское образование и культура, которая подвергалась воздействию и давлению — это создание фондов развития и программ обучения в иностранных учебных заведениях в странах исламского мира [Ланда, 120]. Указанные критерии позволили определить основные отрасли и методы воздействия иностранных исламских организаций на российскую умму. В дальнейшем, после определения специфики деятельности иностранных исламских организаций в Российской Федерации, встал достаточно острый вопрос об определении критериев экстремистского религиозного воздействия на мусульман Российской Федерации, а также на богословское наследие [Вояковский, 67]. Указанный вопрос в рамках религиоведения достаточно субъективен, потому что критерии правоверия и традиционности исламских ценностей являются зоной ответственности духовных исламских лидеров, а не религиоведов. Для обозначения критериев деструктивного воздействия иностранных исламских организаций на российский ислам требовалось дать четкое определение, что такое Российский ислам. Указанная проблема достаточно остро встала перед мусульманами Российской Федерации еще в конце 1980-х годов. Для ее решения в 1992 г. в Уфе на VI чрезвычайном съезде мусульман была создана первая Российская централизованная организация

федерального масштаба ЦДУМ (Центральное Духовное Управление Мусульман России). Лидером организации стал известный еще в советские времена религиозный деятель Талгат Сафич Таджуддин. Талгат Таджуддин имел огромный опыт в построении государственно-конфессионального диалога, а также пользовался большим авторитетом как среди мусульман России и СНГ, так и в исламском мире. Последний факт был обусловлен получением образования в университете аль-Азхар. Появление ЦДУМ во главе с Талгатом Таджуддином послужило катализатором для диалога и возможного объединения различных исламских общин на территории Российской Федерации, а также поля для диалога между региональными муфтиятами и формирования единого исламского духовного пространства для взаимодействия с федеральной властью и с иностранными исламскими организациями и партиями.

В дальнейшем в 1996 г. появился СМР (Совет Муфтиев России) под руководством Равиля Исмагиловича Ганутдинова. СМР стал ведущей организацией России по взаимодействию с иностранными исламскими организациями, такими как — Нахдатул Улама и Мухаммадия. СМР своим появлением обозначил фактор многообразия в Российском исламе, которое в первую очередь затрагивало теологическую составляющую. В диалоге между ведущими российскими исламскими организациями, а также с региональными муфтиятами были приняты частичные критерии правоверия ислама на территории России [*Рагозина, 50*]. Согласно общей концепции правоверия в России можно считать те проявления и направления в исламе, которые свойственны народам России. Такой вектор в изучении ислама среди самих мусульман позволил создать базу для религиозоведческого подхода в определении экстремистских и деструктивных идей в российском исламе. В первую очередь указанный консенсус был необходим для того, чтобы не вызвать еще большего обострения ситуации среди мусульман России. Активная роль в разработке указанного поля отводилась Рафику Мухаметшовичу Мухаметшину и Валиулле Махмутовичу Якупову.

Создание видимости общих критериев ислама в новой России посредством диалога между религиозными лидерами создало почву для российских исследователей, с помощью которой можно было определить, с одной стороны, свойственные для России явления, с другой, — иностранные идеи, которые были занесены в ходе миссионерской деятельности. Помимо этого существенно повлияло на создание такого понятия, как «новый российский ислам», принятие в 1997 г. федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», который своим появлением очертил четкие границы деятельности всех религиозных организаций в нашей стране и систематизировал миссионерскую деятельность всех иностранных религиозных организаций, которые действовали на территории Российской Федерации. Создание указанного закона и появление общих критериев религиозной идентичности среди российских мусульман позволило в дальнейшем исследователям религиоведам не только заняться академическим изучением деятельности

иностранных исламских организаций на территории Российской Федерации, но и применять результаты исследований для регулирования государственно-конфессиональных отношений, а также для создания «религиоведческой экспертизы». Применение общих принципов и концепций, которые базировались на исследованиях Яблокова И. Н., в достаточно короткие сроки, начиная с 1997 г., позволило ликвидировать ряд иностранных исламских организаций, которые нарушали закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» и деструктивно влияли на российский ислам согласно тем критериям, которые были установлены в российском исламском религиозном пространстве. Так, были запрещены на территории России такие иностранные исламские организации, как «Братья-мусульмане» («Аль-Ихван аль-Муслимун») (организация запрещена на территории Российской Федерации решением Верховного Суда от 14.02.2003) [Шагавиев, 140] и Партия исламского освобождения («Хизб ут-Тахрир аль-Ислами») (организация запрещена на территории Российской Федерации решением Верховного Суда от 14.02.2003) [Шагавиев, 190]. Создание прецедента по совместной работе законодательных органов, религиоведов и представителей исламских духовных элит достаточно в короткие сроки позволило ликвидировать наиболее радикальные иностранные исламские организации. Была создана исследовательская база, собранная в процессе изучения радикальных иностранных исламских организаций, которая в дальнейшем смогла быть направлена на изучение деятельности иных иностранных организаций.

После 2003 г. появляется новая проблема в изучении иностранных исламских организаций. Если раньше изучалась в большинстве своем радикальная и деструктивная составляющая, то после 2003 г. достаточно подробно рассматривался феномен иностранных исламских организаций, которые не несут деструктивного влияния, как для российского ислама, так и для государства в целом. В большинстве своем указанные организации являлись религиозными представителями стран, откуда организация и происходит. Для российских мусульман контакт с подобными организациями в плане культуры, образования, совместных богословских проектов означал выход на международный уровень и поддержку различных проектов в России. Для государства подобные контакты означали налаживание более крепких связей со страной, из которой происходит организация. Для исследователей религиоведов указанные организации представляли интерес из-за того, что организации стараются не внедрять активно свои религиозные концепции в России, а наоборот адаптироваться под менталитет российского ислама. К подобным организациям можно отнести крупную, международную организацию Нахдатул Улама. Нахдатул Улама — это индонезийская организация, которая в своей внешней политике придерживается принципов панисламизма. Из-за этого организация является весьма мобильной и авторитетной во многих странах. Нахдатул Улама в своей деятельности на территории Российской Федерации адаптировала свою внешнюю религиозную доктрину под многообразие российского ислама. Ор-

ганизация является прямым представителем правительства республики Индонезии в нашей стране. Об этом можно судить, исходя из того, что в 2012 г. делегация Нахдатул Улама посетила республику Татарстан и от лица правительства Индонезии заключила ряд торговых договоров в сферах машиностроения, судостроения, авиастроения. Делегация Нахдатул Улама для своего визита выбрала традиционный мусульманский регион Российской Федерации, с которым сотрудничество в плане религиозной и экономической деятельности будет более эффективным и лояльным. Подобный феномен деятельности какстораживает федеральное правительство, так одновременно и вызывает интерес [Мальшенко, 120]. Традиционные мусульманские регионы Российской Федерации ведут активное сотрудничество с исламскими государствами по всему миру и помимо религиозного и культурного аспекта затрагивают и экономический — это поставка товаров из России в страны партнеры. Прямое воздействие на иностранные исламские организации, которые совершают указанную деятельность, несомненно повлечет конфликт со страной, из которой организация родом, поэтому для ликвидации возможных конфликтных ситуаций используются религиозоведческие исследования, которые сумели бы спрогнозировать ситуацию на территории нашей страны. На данный момент указанный вид религиозоведческих исследований является наиболее актуальным, потому что помогает избежать дестабилизации религиозной ситуации, а также укрепить государственно-конфессиональные отношения как внутри Российской Федерации, так и за ее пределами.

Таким образом проблематика религиозоведческих исследований деятельности иностранных исламских организаций на территории Российской Федерации заключается в многообразии самого российского ислама и самой специфики деятельности иностранных исламских организаций в нашей стране. Отсутствие четких критериев «правоверия» рождает поле для спекуляции среди самих исламских религиозных деятелей и затрудняет религиозоведческие исследования. Зачастую религиозоведческие исследования оторваны от действительности и не отражают объективную сторону вопроса. На сегодняшний день наиболее результативными религиозоведческими исследованиями являются такие формы, как религиозоведческая экспертиза и религиозоведческое прогнозирование религиозной ситуации.

### **Литература**

1. Алмазова = Алмазова А. И. Исламские политические организации и группы в современной России: государственная политика и внутренние процессы в мусульманских сообществах // CYBERLENINKA: Научная электронная библиотека. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskie-politicheskie-organizatsii-i-gruppy-v-sovremennoy-rossii-gosudarstvennaya-politika-i-vnutrennie-protsessy-v-musulmanskih> (дата обращения: 01.02.2021).
2. Вояковский = Вояковский Д. С., Юнусов А. Б. Интервенция радикальных исламских идеологий в российское исламское пространство. Уфа : ИЭИ УНЦ РАН, 2011. 92 с.



3. *Единый* = Единый федеральный список организаций, в том числе иностранных и международных организаций, признанных в соответствии с законодательством Российской Федерации террористическими // Федеральная Служба Безопасности Российской Федерации: Официальный сайт ФСБ РФ. URL: <http://www.fsb.ru/fsb.htm> (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Ефимова* = Ефимова Л. М. Ислам в современной Индонезии // CYBERLENINKA: Научная электронная библиотека. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islam-i-vlast-v-sovremennoy-indonezii-poiski-balansa-v-usloviyah-demokratii> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Ланда* = Ланда Р. Г. Политический ислам: Предварительные итоги. М. : Институт ближнего востока, 2009. 286 с.
6. *Мальшенко* = Мальшенко А. В. Ислам для России. М. : Центр Карнеги, 2007. 190 с.
7. *Рагозина* = Рагозина С. А. Дискурс политического ислама. М. : Либроком, 2013. 144 с.
8. *Сикоев* = Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. М. : Аспект-Пресс, 2010. 287 с.
9. *Шагавиев* = Шагавиев Д. А. Исламские течения и группы. М. : Ансар, 2015. 400 с.

**Елена-Милена Станиславовна Королева**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Молитва Господня и первая сура Корана — единство в молитве Единому Богу?**

Доклад посвящен выявлению единства в молитве христиан и мусульман на примере молитв «Отец наш Небесный» и Аль-Фатиха. Исследователи находят, что ко времени становления раннего ислама арабы могли слышать христианские молитвы и запомнить их. Мухаммед мог встречаться с христианскими монашескими братствами во время своих поездок в Сирию. Вполне возможно, что арабы могли запомнить часто повторяющиеся молитвы на слух. При сравнении молитв Отец наш Небесный и Аль-Фатиха выявляется большое сходство: эти молитвы главные у христиан и мусульман, они произносятся как в собрании учеников, так и в личной молитве, они сходны в самих прошениях к Богу. Это дает нам основание предполагать единство в молитве христиан и мусульман.

ключевые слова: молитва «Отец наш Небесный», Аль-Фатиха, Евангелие, Коран, Иисус, Мухаммед, молитва, единство, Единый Бог.

Молитва Единому Богу — это то, что объединяет людей разных национальностей, разных культур и даже разных религий, особенно монотеистических религий. В данной работе нам хотелось бы поставить вопрос — можно ли говорить о единстве в молитве христиан и мусульман на примере самых главных их молитв — Аль-Фатиха [*Коран*] и молитвы Отец наш Небесный [*Аверинцев, 17*]? Нам представляется это очень важным для христиано-мусульманского общения.

Коран начинается с молитвы Аль-Фатиха, т. е. эта молитва задает тон всему содержанию и смыслу Корана. Г. С. Саблуков в своем переводе Корана дает название этой молитве, как «Отверзающая дверь к досточтимому писанию». Эта сура является прежде всего молитвенной и богослужебной, как подчеркивает в своей статье А. В. Журавский [*Журавский*].

Молитва была ниспослана Мухаммеду в мекканский (поэтический) период, что очень важно. Хотя Журавский в той же статье указывает на то, что молитва, как это утверждают некоторые мусульманские комментаторы Корана, ниспосылалась Мухаммеду и в мединский период, т. е. дважды. Это одно из ранних откровений, которое Мухаммед воспринимает, уже понимая, что к нему обращается Бог, что он избран Божьим пророком.

Некоторые исследователи говорят, что арабы к тому времени могли уже познакомиться с иудейскими и христианскими литургическими практиками, а значит и молитвами. В магистерской работе специалиста по азиатским и африканским исследованиям, выпускника мексиканского колледжа Вальдеса Пинейра<sup>237</sup> сказано, что «арабское общество до появления ислама было знакомо с еврейской и христианской практиками; по крайней мере, были известны их основные религиозные

---

<sup>237</sup> С испанского языка эту работу, по нашей просьбе, любезно перевела Анна Владимировна Николаева (Сантьяго, Чили).

принципы» [Пинейра, 2]. Со ссылкой на историка Лоуренса И. Конрада [Conrad, 173–195], который исследует отношения между арабами и византийцами в поздней античности, Пинейра пишет, что «арабы, несомненно, говорили на греческом или сирийском языках — возможно, на обоих». Сирийский язык был в ту пору языком общения. Что же касается греческого, то на нем говорили немногие, в частности гасаниды (племя, жившее на севере, они были христианами). Пинейра пишет, что «жилища арабов были также найдены в пастбищных степях северной Месопотамии, где о них время от времени упоминали монахи якобитских и несторианских монастырей» [Пинейра, 3]. Значит можно предположить, что тексты литургических молитв и самой главной христианской молитвы были ко времени становления раннего ислама им уже знакомы. Пинейра даже полагает, что Мухаммед вполне мог встречаться с христианскими монашескими братствами во время своих поездок в Сирию [Пинейра, 3]. Можем ли мы говорить о реконструкции иудейской и христианской молитвы в раннем исламе? Мы не можем это утверждать, но не можем и отрицать такой возможности.

Автор известной в мусульманском и христианском мире книги «Исламский Иисус» Мустафа Акийол пишет: «Коран постоянно ссылается на Писания (Евангелие, Псалтирь, Тора) и восхваляет их. Более того, Коран заповедует пророку Мухаммеду, а значит и всем мусульманам: «спроси людей, которые Писания читают, что было послано им *прежде, до тебя* (курсив мой. — М. К.)» [Акийол, 363].

Молитва «Отец наш Небесный» была дана Господом своим ученикам в ответ на их просьбу научить их молиться<sup>238</sup>. Надо сказать, что сам тип такой молитвы уже был знаком ученикам, потому что в иудейской традиции такие молитвы были, и они имели название «Благословений»<sup>239</sup>. Ко времени возникновения раннего ислама эта молитва стала основной христианской молитвой, ее повторяли несколько раз в день, и, самое главное, — повторяло *собрание* учеников. Вполне можно предположить, что арабы того времени могли слышать эту молитву и запомнить ее, как Афанасий Никитин запомнил на слух исламские молитвы и Божьи имена, находясь длительное время в общении с мусульманами.

Теперь приведем полностью тексты этих молитв.

*Отец наш Небесный в евангелии от Матфея 6:9–13 [Аверинцев, 17]*

Отец наш Небесный!  
 Да святится Имя Твое,  
 да придет Царство Твое,  
 да будет воля Твоя  
 и на земле, как на небе;

<sup>238</sup> «И было, когда Он в некоем месте молился, один из учеников Его, дождавшись, когда Он закончит, сказал Ему: “Господи, научи нас молиться, как Иоанн научил своих учеников”» (Лк 11:1).

<sup>239</sup> «Большинство авторов, занимавшихся изучением молитвы «Отец наш Небесный», указывают в ней точки соприкосновения с Шемоне Эсрех, так же известной, как молитва «Восемнадцати благословений» или Амида', от которой она могла произойти» [Пинейра, 3].

хлеб наш насущный подай нам сегодня,  
и прости нам долги наши,  
как и мы простили должникам нашим,  
и не дозволяй нам впасть во искушение,  
но избавь нас от Лукавого,  
ибо Твои' царствие, и сила и слава,  
ныне и всегда и во веки веков.  
Аминь.

*Аль-Фатиха первая сура Корана [Коран]*

*Во имя Бога милостивого и милосердного.*  
Слава Богу, Господу миров.  
Милостивому, милосердному,  
Держащему в своем распоряжении день суда!  
Тебе поклоняемся и у Тебя просим помощи:  
Веди нас путем прямым,  
Путем тех, которых Ты облагодетельствовал,  
Не тех, которые под гневом, не тех, которые блуждают.  
Аминь.

В молитве «Отец наш Небесный» в сжатом виде присутствует все евангелие. Она уникальна прежде всего тем, что дана ученикам самим Иисусом, и Он Сам молился этой молитвой, обращаясь к Богу, как к Отцу, предлагая ученикам делать то же самое. Сама молитва состоит из этого исповедания Бога Отцом «*Отец наш Небесный!*» и последующих за этим исповеданием прошений. Это семь прошений: 1. «*Да святится Имя Твое*». В этом мире, где существует прямая хула и клевета на Бога и Божьих людей, надо прикладывать особые усилия, чтобы возвещать о делах Божьих и святить Его имя. 2. «*Да придет Царство Твое*». Это прежде всего активный призыв к верным, чающим этого Царства, стяжать его и напоминание о том, кто является князем мира сего, лежащего во зле. 3. «*Да будет воля Твоя и на земле, как на небе*». Это, по сути, продолжение предыдущего прошения и еще аскетический отказ от своей воли. Интересная переключка здесь имеется с Пирке Авод<sup>240</sup>. 4. «*Хлеб наш насущный подай нам сегодня*». Это прошение говорит о том, что нам надо иметь заботу о дне сегодняшнем, но это библейское понятие не буквально связано с астрономическим днем, и хлеб в данном контексте может иметь значение евхаристического хлеба. 5. «*И прости нам долги наши, как и мы простили должникам нашим*». Если мы хотим, чтобы Бог слышал наши молитвы, нам нужно иметь

<sup>240</sup> «Изречения отцов» («Пирке Авод»), книга, содержащая поучения мудрых раввинов, часто печатающаяся в иудейских молитвенниках, служит как бы обязательным дополнением к Сидуру. Она была известна прежде и известна до сих пор каждой иудейской семье. Один из ее авторов говорит: «Будь дерзок, как леопард, стремителен, как орел, быстр, как олень, и силен, как лев, чтобы выполнять волю Отца твоего, Который на небесах». И далее приводится молитва: «Да будет воля Твоя, предвечный Боже наш и Боже отцов наших» (5:25). Поразительно, но уже здесь есть ядро, из которого вырастет позже в молитвенной практике Христа и Его учеников молитва «Отче наш» [Чистяков].

сердце милующее и благодарное — и в этом залог нашего прощения у Бога. 6. «*И не дозволяй нам впасть во искушение*». Это отсылка к Ветхому Завету, где Бог испытывает своих рабов, и где действие Закона обеспечивается системой наказаний и принуждений. 7. «*Но избавь нас от лукавого*». Здесь имеется в виду как интегральное мировое зло, так и всякое зло, которое может действовать в нашей жизни. В заключение этой молитвы христиане всегда воздают славу и честь Богу признавая *Его силу и славу во веки веков*, говоря *Аминь*, что это воистину будет так. Чуть позже мы вернемся к этому «Аминь», уже в мусульманской молитве.

Невозможно не привести комментарий известного английского богослова XIX века Фредерика ФARRARA из его книги «Жизнь Иисуса Христа»:

По тому сочетанию любви и благоговения, с которыми Молитва Господня научает нас приближаться к Отцу нашему Небесному; по духовности, с которой она заставляет просить, прежде всего, Царства Небесного и правды его; по духу всеобъемлющей любви и прощения, который внушает она; по той множественной форме ее прошений, которая имеет в виду показать нам, что себялюбие всецело и навсегда должно быть исключено из наших прошений и что никто не может приходить к Богу как к своему Отцу без признания и злейших врагов своих Его чадами тоже; по тому, что из ее семи прошений одно, и только одно, относится к земным благам, и даже это одно просит земных благ только в их простейшей форме; даже по той поразительной краткости, показывающей, что Бог не хочет делать из молитвы утомительного бремени, — по всему именно этому отцы церкви и называли ее «сокращенным Евангелием», жемчужиной среди молитв... [Кочетков, 233–235].

А теперь обратимся к тому, что носит название «Матерь Книги» — первой суре Корана. Предваряя, надо сказать, что у мусульман приняты и другие названия этой суры<sup>241</sup>.

Начнем с цитаты из статьи А. В. Журавского:

Чтение Корана начинается с молитвенной формулы, своего рода заклинания: *ишу убежища у Бога от сатаны, побиваемого камнями*. Затем следует *basmla*: *Во имя Бога милостивого, милосердного*, которая предваряет текст каждой суры, кроме девятой (скорее всего, 8 и 9 — первоначально составляли одну суру). Однако в других сурах *basmla* не включается в текст (не нумеруется), *Фатиха* — единственная сура, включающая ее в сам текст. Для мусульманина *basmla* имеет огромное значение и смысл. С нее он начинает любое свое дело [Журавский, 2].

Об этом же мы читаем в комментариях на французском языке к первой суре Корана:

Молитва начинается с призывания имени Бога «Бисми ляхи р-рахмани р-рахим», начинается с предлога «би», который означает «с» или «благодаря» и

<sup>241</sup> «У мусульман приняты и другие названия этой суры. Например, *Матерь Писания* (*umm al-kitāb*, Коран 3:7), *Хвала* (*al- amā*), *молитвенная сура* (*sūra alāt*), *Семь повторяемых* (*sab' min al-mathāni*, по числу аятов): “Мы даровали тебе семь повторяемых и великий Коран” (Коран 15:87). В этом аяте Фатиха как бы приравнивается к Корану, что подчеркивает ее особый статус» [Журавский, 4].

наводит нас на мысль об ожидании помощи от Бога, или его содействия нам в делах. Священный Коран, являясь одновременно учением и Проводником в это учение, открывает нам цель Божьего Слова: нам необходима помощь Бога и Его Милость для того, чтобы усвоить Его Содержание (Корана), принять Его и добиться того, чтобы Он был нами доволен. Бог указывает путь спасения тем, кто ищет Его одобрения. Милостью Своей Он выведет их из тьмы к свету. Он выведет их на праведный (прямой) путь) [*Coran*].

Итак, мы видим, что в начале молитвы здесь также присутствует исповедание Бога милостивым и милосердным и, если в *Отец наш Небесный* в конце, то здесь в самом начале Ему воздается *Слава*. Далее следует напоминание о *Страшном Суде*, который Он держит в своем распоряжении, и сразу идут два прошения о том, чтобы Бог вел нас путем прямым и благоволил к нам, в отличие от тех, которые под гневом или которые блуждают, т. е. их путь не прямой. И далее в последующих сурах Корана эти мысли так или иначе повторяются: «Некоторые из этих людей говорят: “мы веруем в Бога и в последний день”; но они не суть верующие» (Коран 2:8). И, как пишет в своей статье Журавский, имам по окончании чтения Аль-Фатихи также произносит «Аминь», и верующие повторяют за ним это слово. Правда, надо оговориться, что это возможно только в собрании суннитов. Шииты «аминь» не произносят.

Интересно, что «аминь» при этом не является частью суры. «Согласно преданию, Мухаммеда научил этому ангел Гавриил, когда он завершил передачу *Фатихи* пророку» [Журавский, 3]. Надо сказать, что первая сура Корана также предназначалась для чтения уммой (общиной) в начале каждого раката — уставной пятикратной молитвы, и, существенный момент, — мусульмане верят в то, что Коран ниспослан Мухаммеду непосредственно Богом. Таким образом невозможно представить себе две версии *Фатихи*<sup>242</sup> в отличие от молитвы *Отец наш Небесный*, которая, как мы знаем, существует в евангелии от Матфея и Луки с небольшим отличием и с небольшой разницей в смысловых акцентах.

Согласно современному комментарию Абу-Ала Маудуди, пишет в своей статье Журавский:

*Фатиха* косвенно учит человека, что лучшее для него — это постоянно обращаться к Богу с молитвой об учительстве, которое направит его на прямой путь. В этой молитве человек признает, что Бог — источник всякого знания. В свете этого становится понятной глубинная смысловая связь между *Фатихой* и всем текстом Корана. Это не просто введение в книгу, но прежде всего молитва слуги и ответ на нее Господина. Слуга молит Господа указать ему верный путь, и Бог дает ему в ответ весь Коран: «Вот наставление, в котором ты нуждаешься». Сам по себе человек не способен различать добро и зло. В отличие от христианства в исламе проблема естественной способности человека выбрать между добром и злом просто

<sup>242</sup> Здесь нужно оговориться, речь идет о том, что мусульмане верят в то, что Коран не тварной природы. Но Коран имеет разных переводчиков с арабского, соответственно и *Фатиха* предстает перед нами в разных переводах.

не ставилась. Различение добра и зла дается человеку в откровении. Примечательно, что кораническое понятие *fur ān* (различение добра и зла) употребляется и в значении богооткровенная книга, и не только по отношению к Корану, но также к Евангелию и Торе (см.: Коран 3:3–4) [Журавский, 9].

Итак, какие же выводы мы можем сделать? Эти две молитвы, несомненно, являются главными в христианстве и исламе, и они прежде всего предназначены для произнесения в собрании учеников, они воздают Славу Богу и содержат в себе жизненно важные прошения, они напоминают об эсхатологии и о продолжающейся здесь на земле борьбе со злом, в них сокрыты чаяния и надежды учеников на приход Божьего Царства и его правды. И мы бы добавили, надежды на оправдание Богом в последний день.

Итак, исследуя христиано-мусульманский диалог, мы можем сказать, что в этих двух главных христианских и мусульманских молитвах мы видим несомненное созвучие в обращении к Единому Богу. Эти молитвы читаются и христианами, и мусульманами по много раз в день. и прошения, которые составляют суть этих молитв, имеют для христиан и мусульман огромное значение и смысл. Они звучат как на богослужениях, так и в личном обращении к Богу. Можем ли мы говорить о них, как о единстве христиан и мусульман в молитве Единому Богу? Мне представляется это несомненным.

### Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Переводы Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев : Дух и Литера. 2004.
2. *Акийол* = Акийол Мустафа. Исламский Иисус: Как Царь Иудейский стал у мусульман пророком. М. : Эксмо. 2019.
3. *Журавский* = Журавский А. В. Матерь Книги, Сердце Корана, Единый Бог. URL: <https://sfi.ru/about/rukovodstvo-professorsko-prepodavatelskaya-korporaciya/aleksej-vasilevich-zhuravskij.html> (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. В начале было слово. Катехизис для просвещаемых. 3-е изд. М. : СФИ, 2018.
5. *Пинейра* = Пинейра Ренье Вальдес. Сурат Аль Фатиха аналогичен ли молитве Отче наш. Магистерская работа по курсу «Введение в Коран». Колледж. Мексика. 2012.
6. *Коран* = Коран / Пер. Г. С. Саблукова. URL: <https://www.islam-love.ru/books/perevody-i-tafsiry/sablukov-g-s-koran-perevod-smyslov> (дата обращения 01.02.2021).
7. *Coran* = Coran en français [www.coran-francais.com](http://www.coran-francais.com) Essai de traduction du professeur Muhammad Hamidullah Sourate1-AL-FATIHA/PROLOGUE en francais / Muhammad Hamidullah / перевод Аллы Анатольевны Пелех (Франция, Mirabel-et Blacons).
8. *Чистяков* = Чистяков Г. П. Над строками Нового Завета. URL: <http://chistiakov.ru/books/nad-strokami-novogo-zaveta/page/0/24> (дата обращения: 01.02.2021).
9. *Conrad* = Conrad Lawrence I. “The Arabs to the time of the Prophet” / ed. en Jonathan Shepard. The Cambridge History of the Byzantine Empire. 500–1492, Nueva York : Cambridge University Press, 2008.

**Иван Олегович Негреев**

Москва, РПУ св. Иоанна Богослова

## **Происхождение и судьба человека в древнескандинавской мифологии**

Статья посвящена разбору и анализу скандинавского мифа о сотворении человека, а также разбору его интерпретаций. Еще со времен Якоба Гримма в скандинавистике присутствует мысль о том, что отрывистых мифологических сведений, существующих в разрозненных источниках, недостаточно для понимания предмета веры древних скандинавов. Эддический миф о происхождении людей — не исключение. Для лучшего понимания взглядов древних скандинавов на человека и его места в космосе на протяжении XX века антропологический миф многократно помещался в контекст сравнительной индоевропейской мифологии и рассматривался в структурной взаимосвязи с другими мифологическими сюжетами внутри самой нордической традиции.

ключевые слова: скандинавская мифология, сравнительная мифология, антропология, антропология, *imago Dei*, Старшая Эдда, Младшая Эдда.

### **Миф о сотворении человека**

После повествования о сотворении мира Снорри Стурлусон в Младшей Эдде рассказывает о появлении человека:

Шли сыновья Бора берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им душу и жизнь, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем (*Askr*), а женщину Ивой (*Embla*) [*Младшая Эдда*, 26].

Если с повествованием Снорри все более или менее понятно, и скорее всего, сыны Бора — это Один, Вили и Ве, т. е. те же, кто сотворил мир, то в «Прорицании Вёльвы» называются другие компаньоны Одина, и тот же мотив передан иначе:

И трое пришло из этого рода асов благих и могучих к морю, бессильных увидели на берегу Аска и Эмблю, судьбы не имевших. Они не дышали, в них не было духа, румянца на лицах, тепла и голоса; дал Один дыханье, а Хёнир (*Hönnir*) — дух, а Лодур (*Lóðurr*) — тепло и лицам румянец [*Старшая Эдда*, 10–11].

Жорж Дюмезиль высказывал предположение, что Один дал людям первостепенный дар — саму жизнь, Хёнир, в свою очередь, покровительствовал глубинным составляющим человека и даровал ему некоторое «внутренне понимание, интеллект» (*óðr*), в то время как Лодур поддерживал понимание, воплощенное в «систему отношений» самого тела, в органах [*Дюмезиль 1948*, 283].

В 10 строфе «Прорицаний Вёльвы» есть упоминание о том, что карлики «слепили из глины много подобий людских (*manlíkon*)», что дало некоторым исследователям повод предполагать, что именно эти безжизненные «формы людей» и нашли боги [*Клунис Росс, 168; Стейнсланд 1983, 86; Нордаль, 47*], в традиционном чтении «на берегу» или же просто «на земле» [*Хултгард, 58*], и в две из них вложи-



ли жизнь. Преобладает мнение, что вся или наибольшая часть секции между строфами 9–10 и строфой 17 «Прорицай Вёльвы», является вставкой, что вызвало потерю одной или двух строф, которые были прелюдией к сотворению человека. Интересно также и то, что в начале текста о творении мы читаем *unz þriár kvóto*, т. е. «три» указано в женской форме, а следовательно, предполагается обращение к женским существам, что не очень согласуется с дальнейшим появлением трех Асов в следующих строчках той же строфы [Хултгард, 58–59]. Впрочем, все эти текстологические замечания мало добавляют к пониманию смысла самой антропологии.

### **Некоторые замечания об антропологических категориях в скандинавском мировоззрении**

Скандинавский миф о происхождении человечества засвидетельствован лишь в двух намекающих и частично неясных строфах стихотворения «Прорицаний Вёльвы», которые кратко пересказаны и дополнены с новыми деталями в повествовании Снорри.

Приведенный текст Старшей Эдды скуден и не позволяет вывести стройную антропологию. Представления о духовном составе человека, «душах», которые можно извлечь из мифологических повествований и саг, трудно поддаются систематизации. Перечисленные в «Прорицании» понятия: «дыхание» (*ond*), «ум» (*óðr*), «кровь» (*lá*) и «хороший вид» (*litu góða*) не стали устойчивыми антропологическими категориями, с которыми были бы связаны четкие представления. Понятие *ond*, встречающееся в скандинавской литературе имеет значение: дыхание жизни, дух, и в определенном смысле оно выражает понятие души (ср. дышать). Близким по значению является слово *hugr* — «намерение», «мысль», «душа», внешне выступает в облике волка, и чаще в негативном ключе. Однако «у нас нет прямых отсылок к существованию концепции души, отдельной от тела, в источниках по религии германцев», — отмечает Рудольф Зимек [Зимек, 298].

Очевидно, что единой концепции «души», подобной христианской, у древних скандинавов действительно не существовало. Составляющих человека было много. Две из них, очень близких друг к другу и часто синонимичных, выступают *fylgyur* и *hamingyur*. Фюльгья предстают в облике животных, женщины или человека, которому эта «душа» принадлежит. Слово *fylgyur*, видимо восходит к глаголу *filgja* (следовать), таким образом это понятие указывает на сопровождающего духа. Очевидна также связь *fylgyur* с *fulga* — кожа, оболочка, послед [Зимек, 97].

В сагах они тесно связаны с судьбой и становятся видимыми в критические моменты человеческой жизни, особенно как знак скорой смерти. Фюльгья — это души людей, но отдельные от их тел. В древнескандинавской литературе они видны только во сне, или людям, которые способны видеть их благодаря сверхъестественным способностям. Они подобны двойнику и могут действовать вместо человека. «Хотя фюльгья — это единственное, что указывает на веру в душу в северном

язычестве, она значительно отличается от христианской концепции души», — пишет Зимек [Зимек, 298].

Устойчивый мотив — проявление фюльги в облике животных. У великих людей в качестве фюльги могли выступать быки, в то время как фюльги менее значительных людей обладали обликами меньших животных. Мирному человеку могла соответствовать коза, хитрецу — лиса. Например, «если во сне Эйольф из Саги о людях со Светлого Озера (*Ljósvetninga*) видит, что рыжий бык и бешеный серый бык ведут против него стадо крупного рогатого скота, то он знает, что его враги, которые являются владельцами этих фюльги, сделают то же самое» [Мундал 2013, 42].

Также фюльги предстают как родовой дух, переходящий по наследству, чаще выступающий в женском облике. Если одни тексты изображают фюльги как родового духа-покровителя, то другие повествуют о смертных фюльги. Если они умирали, то хозяйина вскоре ждала та же участь. В этом контексте связь фюльги с человеком выглядит более личной, чем у «духа-хранителя». Наконец, есть саги, например Сага о Никуласе Музыканте (*Nikulás saga leikara*), упоминающие, что у человека много фюльги, в частности Сага о Никуласе говорит о девяти.

*Hamingja* также является «душеподобной» сущностью, которая некоторым образом связана с фюльги. Хамингья — это персонификация удачи человека, но также и разновидность «духа-хранителя». Хамингья меняет свой облик, само слово *hamingja*, происходит от *ham* «форма» и *gengja* — «ходок», то есть «ходящий образ» или «ходящий в облики», что возможно, указывает на «странствующий», подобно шаманским верованиям, характер данной «души». Мундал замечает, что слово *ham* также сохранилось в норвежских диалектах, где оно обозначает «призрака» [Мундал 2013, 46]. Хамингья традиционно предстает в облике женщины. После смерти человека хамингья могла переходить к другому обладателю, и в отличие от *filgja* необязательно в рамках рода [Зимек, 129]. Таким образом, *fylgyur* и *hamingyur* имеют множество сходств и порой рассматривались как синонимы (например Тюрвиллем-Питром). Однако, оба они не являлись выражением понятия души в собственном смысле слова, ни как одушевлённости, ни как волевого центра. Скорее они выступают либо как инструмент, либо как порождающий принцип рода.

### **Мотив *Imago Dei* в скандинавской мифологии**

Возвращаясь к мифу о сотворении человека, необходимо отметить, что некоторые выражения в «Прорицании Вёльвы» остаются дискуссионными. Самым значимым является интерпретация «хорошего вида» (*litu góða*), так как палеография рукописей также учитывает чтение *litu goða* «вид богов» [Стейнсланд 1983, 98; Мундал 2001, 204; Хултгард, 58]. В этом случае люди в качестве третьего дара получают «божественный вид», который Стейнсланд считает мотивом *imago Dei* — «образа

Божьего» в скандинавской религии, и отождествляет с идеей «богоподобия» [Стейнсланд 1983, 80–107; Стейнсланд 2001, 247–262]<sup>243</sup>.

Даже если не учитывать филологические и текстологические аргументы дискуссии и обратиться исключительно к мифологии и эпосу, то становится очевидно, что мотив *imago Dei* в скандинавской религии присутствует. Тесное «сотрудничество» и «подобие» богов и людей, обнаруживается, например, в образе Эйнхериев (*einherjar*) — воинов, павших на поле битвы и взятых Одинем в Вальхаллу для того, чтобы во время последней битвы те сражались на стороне богов. Собственно, вся скандинавская этика пронизана именно этим образом. Также и в героическом эпосе герои выполняют функции богов, используя их дары и повторяя божественные подвиги. Наконец, 1 строфа «Прорицания Вёльвы» называет людей «детьми Хеймдалля» (*Heimdallar megir*) и «священными родами» (*helgar kindir*), и независимо от того, каков образ Хеймдалля, ясно, что он бог<sup>244</sup>. Да и в целом «мир богов» и «мир людей», равно как и поведение, принятое в этих мирах, весьма схожи, и люди действительно имеют зачастую «вид богов», а боги — «вид людей».

Впрочем, то, что боги в скандинавской мифологии нередко представлены с большой долей человечности, вовсе не означает, что в религии Скандинавии мотив *imago Dei* был «примитивным». Скорее песни Эдды, которые, по сути, являлись не религиозными произведениями, а поэтическими рефлексиями на религиозные идеи, не сохранили более высоких интерпретаций этого мотива.

### Имена Аск и Эмбла

Исследуя повествование Снорри, в котором утверждается создание людей из дерева, можно обнаружить отчетливую корреляцию, по крайней мере, одного из имен первого человека с деревом: имя *Ask* и ясень *askr*. Имя *Ask*, по наиболее распространенному мнению, связано с Мировым Древом Иггдрасиль, которое также в скандинавской мифологии является ясенем и вместе с тем имеет параллель с англосаксонской традицией, в которой *Aesc* — имя основателя рода Аескинггов<sup>245</sup>.

Интерпретация имени *Embla* более затруднена и до настоящего времени остается предметом дискуссии. Возможно, имя *Embla* — то же самое, что и *elmla*, «вяз». И как указывал Дюмезиль, обозначает «маленький вяз», т. е. женское уменьшительное с суффиксом — *la* (< \**ilo*), добавленном к имени вяза, принимающего тогда следующее развитие: \**almilo* > \**elmla* > \**emla* > *embla*, «но в таком случае причина

<sup>243</sup> С этой интерпретацией спорит Сампониус, настаивая на большей убедительности «первого чтения» в 18 строфе, хотя в целом и признает, что в «Прорицании Вёльвы» мотив *imago Dei* может быть обнаружен, но является влиянием христианского средневекового богословия и по сути присутствует лишь косвенно [Сампониус, 77–87]; впрочем еще в конце XIX века Мейер, объясняя 18 строфу, приводил схожие аргументы [Мейер, 109–115].

<sup>244</sup> С этим соглашается даже противник «второго чтения» 18 строфы Сампониус [Сампониус, 77–87]; Хеймдалль — «светлейший из Асов» и «страж богов», относительно слов *helgar kindir*, порой их относят не к людям, а к богам, но это концептуальное «отношение».

<sup>245</sup> Эгиль Скаллагримссон, оплакивая своего сына, называет его ясенем: «Ясный, мною возвращенный ясень, саженец нежный моей жены» — Sonatorrek 21, рус. пер. С. в. Петрова.

выбора именно этого дерева нам неизвестна» [Дэвидсон, 202] <sup>246</sup>. Другая, более сомнительная, интерпретация этого имени в качестве «побега» или «лозы», происходит из греческого слова *ἄμπελος*, которое обозначает вьющееся растение, обычно понимаемое как виноградная лоза. В этом случае имя *Embla* можно сравнить с женским именем *Embila*, найденном в одном древневерхненемецком источнике XI века. Образ женщины, поднимающейся и обвивающей себя вокруг человека, вертикального и крепкого ствола ясеня — образ очень красивый, но текстологически до конца не объясненный <sup>247</sup>.

Со времени классических этимологий в начале XXI века был предложен ряд новаторских и во многом экспериментальных альтернатив. Йоханссон предлагает рассматривать эти имена на двух уровнях: на уровне микромира — мужские и женские элементы, вовлеченные в создание человечества, а на уровне макромира — Мировое Древо Иггдрасиль и источник Урд. Соответствие имени *Embla* источнику *Urðr* может быть получено из латинского слова с корнем *am* (подобно *emberi* от *amphora*) и означать «водный горшок», как аллюзия на космический аналог. Этот этимологический след подтверждается в кеннинге в *lausavísa* Эгиля Скалагримссона. Есть предположение, что в именах Аска и Эмблы скрыты образы половых органов мужчины и женщины, и тогда *Embla* в значении «маленького водяного горшка» (*ampli* от лат. *ampulla*) подразумевает «влагалище», а *Ask* соответственно мужской половой орган. Наконец, в имени *Embla* порой видят образ огня (*embla* < \**emla* < \**eim+la*), во многом по аналогии с палочками для его добывания [Хултгард, 59–60].

Необходимо отметить, что в эддических мифах о людях говорят достаточно часто, но обычно во множественном числе или в собирательном значении. Люди же, как носители собственных имен, названы только дважды: это *Ask* и *Embla*, а также другая не менее загадочная пара — *Líf* (жизнь) и *Lífþrasir* (пышущий жизнью) [Стеблин-Каменский, 268]. Эта супружеская чета, спрятавшись в Мировом Древе, переживет гибель богов и космоса, чтобы потом возродить человеческий род заново <sup>248</sup>.

Таким образом, и первая, и вторая пара людей тесно связана с образом Мирового Древа. Более того, с большой долей вероятности можно утверждать, что люди являются не просто его частью, а своего рода персонификацией, следовательно, как и оно, соединяют собою миры. И хотя происхождение людей непосредственно

<sup>246</sup> Эта интерпретация была сначала предложена Софусом Бугге, затем поддержана с некоторыми оговорками Дюезилем, Дронке, Дэвидсон, Матрелли, Стейнсландом и др. Дюезиль приводит в качестве аргумента примеры формирования других женских мифических имен собственных в Эдде, таких как *Hyndla* (\**hund-ilo*), *Bestla* (\**bast-ilo*), *Beyla* и отсылает к параллелизму между парой *Yggvir-Beyla* и *Ask-Embla*. [Дюезиль 1977, 101; Дронке, 123; Матрелли, 525–544].

<sup>247</sup> Эта интерпретация была впервые предложена Спербером, затем поддержана Шрёдером, Нордалем и Тюрвиллем-Питром [Тюрвилль-Питр, 276; 319; Нордаль, 51–52].

<sup>248</sup> Речи Вафтруднира 44–45; если быть до конца корректным, то в «Речах Вафтруднира» сказано, что они спрячутся в роще Ходдмимир (*Hoddmimir*), но со времен Шрёдера отождествление Ходдмимир и Иггдрасиль стало общепринятым.

из дерева фиксируется только в версии, переданной Снорри, некоторые комментаторы «Прорицания Вёльвы» связывают строфы 17–18 с описаниями Мирового Древа и появлением трех Норн от источника Урд (*Urðr*) в строфах 19–20, которые определяют судьбу (*log*), жизнь (*líf*) и призвание (*orlog*) человека [Хултгард, 58; Стейнсланд 1983, 80–107; Стейнсланд 2001, 247–262], что является своего рода завершением антропогонии. Также и в «Речах Высокого» в 49 строфе есть упоминание о том, что Один отдал свою одежду двум «деревянным людям» (*trémenn*). И наконец, множество кеннингов, которые скальдическая поэзия изобрела для называния мужчины и женщины, связано с деревьями, что подтверждает существование этого предания до сочинения Снорри [Мастрелли, 535–544].

### Индоевропейские параллели скандинавскому мифу

Эддическое повествование имеет множество параллелей в компаративной мифологии. Например, Гесиод в «Трудах и Днях» рассказывает, что «Зевс... создал расу людей... из ясеней»<sup>249</sup>. Фридрих фон Лейен сравнивал эддическую мифологию с одним индийским рассказом, в котором скульптор, ювелир, ткач и священник путешествовали вместе. Однажды скульптор из куска сандалового дерева сделал фигуру женщины, после чего передал ее ткачу, который ее одел, и ювелиру, который украсил ее драгоценностями. После того как все было приготовлено, священник вдохнул в нее дыхание жизни [Поломе, 30]. Впрочем, если исходный пункт между эддическим и индийским повествованием схожи, то развитие темы совершенно различно. Здесь же следует упомянуть обычно приводимую иранскую параллель о творении человека. В среднеперсидских текстах [*Bundahišn*, 14–15 и *Zādspram*, 3] есть предание, согласно которому первый человек Гайомард (*Gayōmard*) был уничтожен злым духом вместе со всем остальным миром, но умирая, он испустил семя, очищенное солнечным светом. После этого пара людей, Машья (*Māšyā*) и Машьяну (*Māšyāna*), проросли из земли как растение ревао (*rewās*), имеющее вид дерева. В *Bundahišn* прямо говорится, что Машью и Машьяну росли в форме дерева (*draxt*) как одно целое, а потом посредством божественного света, который Ормазд низвел в них как дух, преобразились в мужчину и женщину<sup>250</sup>. В качестве аналогий можно привести ряд греческих сообщений. Так, Ипполит во II веке, рассказывая о верованиях Фригийцев, говорит, что фригийские Карибанты росли в виде деревьев и были первыми, кого видело солнце<sup>251</sup>. Плутарх и Ликофрон сообщают, что жители Аркадии полагали свое происхождение от дуба. Плутарх говорит о родстве аркадианцев с дубом, а Ликофрон использует выражение «потомство дуба» (*ἔγγονοι δρυός*), что можно сравнить с сообщением Павсания о предке Аркадианцев Арке, супругой которого была Дриа, чье имя происходит от греческого слова *δρῦς* — дуб. Этот контекст проливает свет на некоторые пословицы, встречающиеся в сочинениях Гомера

<sup>249</sup> Hes. 143–145: ...Ζεὺς δὲ πατήρ... Ἰένοϋ μερόπων ἀνθρώπων ποιήσῃ... ἐκ μελιᾶν.

<sup>250</sup> В именах *Māšyā* и *Māšyāna* — есть разночтения в рукописях [Чунакова, 284–285].

<sup>251</sup> Hippolytus, Elenchos V, 7.

ра и Гесиода. Например, в «Одиссее» Пенелопа спрашивает у замаскированного Одиссея: «Ведь не от дуба ж ты старых сказаний рожден, не от камня?» [Plut. Quest. Rom. 286a; Lyk. Alexandra 480; Paus. 8,4,2; Hom. Odd. XIX, 163].

В рунических песнях Финляндии, записанных в XIX веке, сохраняется отголосок того же древнего мифа. Герой пашет борозды вокруг пня, который распадается, и из него вырастают два мальчика. Подобные параллели можно обнаружить и в балтийском фольклоре. Помимо вышеприведенных примеров индоевропейских параллелей, мотив связи человека с Мировым Древом широко представлен в ряде мифологем неписьменных народов, что указывает на архаичность и определенную универсальность образа<sup>252</sup>. Анализируя схожие мифологемы, Андерс Хултгард замечает:

...Мифы о происхождении человека от деревьев или леса, кажется, в особенности связаны с древней Европой и индоевропейской языковой семьей Малой Азии и Ирана. В отличие от этого культуры ближневосточного региона демонстрируют почти исключительно тип антропогонических историй, в которых человек получает происхождение из глины, земли или крови посредством божественного акта творения [Хултгард, 61].

Сложно сказать, насколько справедливым будет признание точки зрения шведского ученого абсолютной и тотальной, но на уровне тенденции этот вывод вполне обоснован.

Впрочем, сам Хултгард идет дальше и на основании индоевропейских параллелей делает вывод о том, что необходимо связать слова в строфе 4 «Прорицания Вэльвы» с тем, о чем намеком сказано в строфе 17 об Аске и Эмбле, поскольку неизвестно, в каком именно виде боги нашли людей.

Пока сыны Бора, Мидгард создавшие великолепный, зёмли не подняли; солнце с юга на камни светило, росли на земле зеленые травы [*Старшая Эдда*, 9].

Ученый ссылается на фригийское предание, упомянутое выше, в котором первые люди росли из-под земли, и солнце смотрело на них еще до того, как поднялись зёмли. То есть до того, как земли были преобразованы в тот вид, в котором существуют сейчас. Он утверждает, что эти слова — не просто риторика, а сама сущность исконного мифа. В начале лучи солнца освещали бездну и поднявшуюся землю, а затем взрастили людей как форму растений, на что также указывает иран-

<sup>252</sup> Например, у первобытных племен и на побережье Тихого океана Мировое Дерево часто связывают с мифическим прародителем, поскольку люди видят свое происхождение от предка, рожденного деревом. Одно из племен Мадагаскара называется антаивадрика (люди дерева вандрика), а их соседи — это потомки банана, из которого в незапамятные времена вышел мальчик, ставший прародителем этого племени. Некоторые группы миао видят начало своего племени в бамбуке. Африканские гереро считают, что люди произошли от священного дерева Омумборомбонга, ндонга и амбо — от дерева Омукку, племена камба, сонге, каниока, маконде, мукуни и др. считают, что бог вырезал первых людей из дерева, точно так как в скандинавском мифе. Аналогичные поверья мы находим у аборигенов Формозы, филиппинских тагалов, ялангов (Юннань) и в Японии. Поскольку племя — это замкнутый коллектив и своего рода космос, то племенное дерево становится аналогом Мирового [*Элиаде*, 139–144; *Котляр*, 111–112;117].

ское предание о Машья и Машьяну. Таким образом, по мнению Хултгарда, в скандинавской антропологии, переданной в «Прорицании Вёльвы», скрыт мотив изначального прорастания первой пары людей в свете солнца деревьями из земли (как в 4 строфе). И только после этого, согласно иранскому мифу, божественное вмешательство сделало человека «полноценным» и «законченным» [Хултгард, 61–62]. Эта новаторская концепция слабо аргументирована, к тому же практически не подтверждается текстологически. И все же, если Хултланд прав, то его интерпретация поднимает мифологический статус человека в скандинавской религии.

Другой современный исследователь, Хеннинг Куре, анализируя миф о повешении Одина на Мировом Древе, приходит к выводу о том, что человек в «Прорицании Вёльвы» не просто сотворен из Мирового Ясеня Иггдрасиль, а скорее сам назван Мировым Ясенем. В поэме, как указывает Куре, человек предстает «растянутым» между Асами наверху и Норнами, дающими судьбу, внизу — точно так же, как Иггдрасиль растет из-под земли от Норн, живущих у его корней, в расположенную на кроне дерева Вальхаллу. Таким образом, два ясеня, Аск-дерево и Аск-человек, представляют собой тождество. По сути, Куре конвертирует скандинавский миф в сложную религиозную идею, выводит антропологическую цель. В заключение приведем его цитату:

...Подобно Мировому Древу, человек осуществляет единство между верхним и нижним миром. Но это означает, что божественная прерогатива осуществлять соединение, связывать, наследуется в человеке... Он — «человек бога», божественный человек, воспринимаемый как центральный столб древнескандинавского космоса [Куре, 71].

Несмотря на то, что автор в своей статье не проводит сравнительного анализа, приведенные выше параллели могут стать аргументом в пользу этой интерпретации.

### Литература

1. Дронке = Dronke U. The Poetic Edda II. Mythological Poems. Oxford : Oxford University Press, 1997. 464 p.
2. Дэвидсон = Davidson H. R. E. Gods and myths of Northern Europe. London : Penguin Books Limited, 1964. 251 p.
3. Дюмезиль 1948 = Dumèzil G. Loki. Paris : G. P. Maisonneuve, 1948. 261 p.
4. Дюмезиль 1977 = Dumèzil G. Gods of the Ancient Northmen. London : University of California Press, 1977. 157 p.
5. Зимек = Simek R. Dictionary of northern mythology. Cambridge, 1993. 424 p.
6. Клунис Росс = Clunies Ross M. Prolonged echoes. The myths. Odense : Odense University Press, 1994. 325 p.
7. Котляр = Котляр Е. С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. М. : Наука, 2009. 304 с.

8. *Куре* = Kure H. Hanging on the world tree. Man and cosmos in Old Norse mythic poetry // Old Norse Religion in Long-term Perspectives / Ed. Andrén, Anders; Jennbert, Kristina; Raudvere, Catharina. Nordic Academic Press, 2006. P. 68–74.
9. *Мастрелли* = Mastrelli C. A. Reflections of Germanic cosmogony in the kenningar for “man/woman” // Poetry in the Scandinavian Middle Ages. Spoleto, 1990. P. 535–544.
10. *Мейер* = Meyer E. H. Die eddische Kosmogonie. Freiburg : Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1891. 119 p.
11. *Младшая Эдда* = Младшая Эдда. Издание подготовили О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Отв. ред. Стеблин-Каменский. М.; Л. : Наука, 1970. 140 с.
12. *Мундал 2001* = Mundal E. Skaping og undergang i Vołuspá // Sagnaheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson. Vienna 2001. P. 195–208.
13. *Мундал 2013* = Мундаль Э. Фюльгья — дух хранитель и материнский первопредок // Северный ветер № 2 : 2013. С. 39–46.
14. *Нордаль* = Nordal S. Völuspá. Darmstadt : Wissenschaftliche Buch., 1980. 161 p.
15. *Поломе* = Polomè E. C. Some comments on Vołuspá, stanzas 17–18 // Old Norse literature and mythology: a symposium. Austin : University of Texas Press, 1969. P. 265–290.
16. *Самплониус* = Samplonius K. Imago Dei in Vołuspá? // Arkiv für Nordisk Filologi. 118. 2003. P. 77–87.
17. *Старшая Эдда* = Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Серия Литературные памятники. Перевод А. И. Корсуна / Редакция, вступительная статья и комментарии М. И. Стеблин-Каменского. СПб. : Наука, 2005. 260 с.
18. *Стеблин-Каменский* = Стеблин-Каменский М. И. Миф // Труды по филологии. СПб. : Филологический ф-т СПбГУ, 2003. С. 223–292.
19. *Стейнсланд 1983* = Steinsland G. Antropogonimyten i Vołuspá // Arkiv für Nordisk Filologi. 1983. 98. P. 80–107.
20. *Стейнсланд 2001* = Steinsland G. Ask og Embla i Vołuspá — fri fantasi eller gammel tradisjon? // Sagnaheimur. Studies in Honour of Hermann Pálsson. Vienna 2001. P. 247–262.
21. *Тюрвилль-Питр* = Turville-Petre E. O. G. Myth and Religion of the North. London : Weidenfeld and Nicholson, 1964. 340 p.
22. *Хултгард* = Hultgård A. The Askr and Embla myth in a comparative perspective // Old Norse Religion in Long-term Perspectives / Ed. Andrén, Anders; Jennbert, Kristina; Raudvere, Catharina. Nordic Academic Press, 2006. P. 58–63.
23. *Чунакова* = Чунакова О. М. Зороастрийские тексты. М. : Восточная литература, 1997. 351 с.
24. *Элиаде* = Элиаде М. Трактат по Истории Религий. Т. 2. СПб. : Алетея, 2000. 394 с.



**Елизавета Петровна Косивченко**  
Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова

## Скульптура в ритуальном комплексе индуизма

Статья посвящена проблеме взаимосвязи скульптуры, как одного из видов пространственных искусств, и ритуального комплекса индуизма, их влиянию на развитие друг друга. Согласно индуистской точке зрения, есть четыре цели жизни на земле, и все люди должны стараться достичь их. Каждый человек должен стремиться к *дхарме* — праведной жизни, *артхе* — богатству, приобретенному благодаря работе или профессии, *каме* — чувственным наслаждениям и *мокше* — освобождению от цикла перерождений. Такое целостное мировоззрение было отражено и в художественном творчестве Индии, в том числе и в скульптурных изображениях. Предполагалось, что откровенные и чувственные скульптурные образы в индуистском искусстве помогают верующему достичь двух целей низшего порядка: камы и артхи, тогда как свершение ритуала приводит человека к конечной цели — мокше.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ритуал, искусство, скульптура, мурти, пуджа.

Исследователь М. Л. Нейман писал в своей работе, что *скульптура* является видом искусства, который основан на принципе объёмного, физически трёхмерного изображения предмета. Существуют два типа скульптуры: *круглая скульптура*, т. е. объёмная в пространстве, и *рельеф*, т. е. односторонняя скульптура на плоскости. В данной работе будут исследованы оба типа скульптуры, поскольку круглые скульптуры, т. е. статуи, располагались преимущественно внутри храма, а рельеф украшал внешние фасады храма.

Слово *скульптура* происходит от латинского глагола *sculpro*, который переводится как «вырезать, высекать». Весьма интересна точка зрения российского исследователя А. А. Тюняева по поводу этимологии слова «скульптура». Он полагает, что этот термин является производным от слова «культ», а в своем значении является тем, что сопутствует ему<sup>253</sup>.

Здесь необходимо упомянуть, что главным видом религиозной деятельности является именно культ. Этот термин происходит от латинского слова “*cultus*”, что в переводе означает «возделывание, уход, почитание, поклонение». Отечественный религиовед И. Н. Яблоков полагает, что содержание культа определяется соответствующими представлениями, идеями, догматами, изложенными в культовом тексте и воспроизводимыми в ходе действия [Яблоков, 219]. Одной из разновидностей культовых практик является ритуал.

Термин «ритуал», используемый в научном сообществе, образовался от латинского слова “*ritus*”, которое означает — обычай, обыкновение, следование, действие надлежащим образом, религиозный обряд, религиозная церемония.

---

<sup>253</sup> См.: Тюняев А. А. Этимология слов. URL: <http://dazzle.ru/spec/atess.shtml> (дата обращения 01.02.2021).

Российский философ и историк В. В. Емельянов предполагает, что основой слова «ритуал» является санскритский корень “*ar*”, обозначающий глагол «приводить в движение, двигаться» [Емельянов, 14].

Таким образом, можно предположить, что создание скульптурных образов не только сопровождает процесс воспроизведения ритуала, как вида культовой деятельности, но что сам вид искусства обязан ему своим происхождением.

У термина «скульптура» также есть аналог, который отечественные исследователи используют в отношении культуры Древней Индии. Древних скульпторов принято называть ваятелями. Санскритское слово «*рупа-кара*» (*rūpa-kāra*) идентично по смыслу латинскому «скульптор». Корень *rūpá* в переводе с санскрита означает «красота, украшение», а корень *kara* — «исполняющий, делающий»; т.е. ваятелем в Древней Индии называли того, кто творит красоту. Профессию скульптора в Древней Индии считали священной, поэтому прежде ученик должен был освоить искусства музыки и танца, и только после этого мог приниматься за изучение скульптуры<sup>254</sup>.

Основным источником по древнеиндийской скульптуре является «*Шильпа — шастра*» (*śilpa śāstra*), которая создавалась в течение нескольких веков, примерно с V по XII век н.э. Дословно этот термин с санскрита переводится, как «трактат о ремеслах». Некоторые исследователи приписывают авторство этого трактата ученому Маамуни Майяну, чьим прародителем был сам Брахма. «Он есть никто иной, как Божественный Архитектор, скульптор, ученый, технический Гуру, поэт и строитель по имени Маамуни Майян»<sup>255</sup>.

Интересно, что древние индийские ваятели, создавая скульптурные образы, прежде всего ставили себе целью эмоционально воздействовать на верующих, которые посещают храм. Советский и российский индолог В. С. Сидорова отмечает в своих работах, что индуистская скульптура отличается от любой другой эмоциональной «агрессией». Эта «агрессия» проявляется за счет смешения совершенно различных настроений в выражении лиц, например гнева и смеха или доблести и сострадания одновременно [Сидорова, 45].

Эмоции или настроения по отношению к богу, которые может испытывать верующий, обращая свой взгляд на скульптуру, в индуизме принято называть словом «*бхава*», что в переводе с санскрита значит «эмоция, манера, темперамент». Исследователи выделяют следующие типы «*бхав*»:

- *Ватсалья-бхава* — выполнение роли отца или матери Бога;
- *Дасья-бхава* — связь с Богом отношениями слуги и господина;
- *Мадхурья-бхава* — отношение к Богу как к своему возлюбленному;
- *Сакхья-бхава* — общение с Богом как с другом;

<sup>254</sup> См.: Короцкая А. А. Архитектура Индии раннего средневековья. М., 1964. С. 219.

<sup>255</sup> Цит. по: Ганапати Стхапати В. Др. Школа васту архитектуры брахмариши Майяна. URL: <http://vaastu-art.com/112-maamuni-maayan-praroditel-vastu-shastra.html> (дата обращения 01.02.2021).

- *Шанта-бхава* — нейтральные отношения с Богом<sup>256</sup>.

Цель храмовой скульптуры заключается в том, чтобы через эмоциональные состояния «бхавы» пробуждать в людях «васаны», т. е. их подсознательные желания. Индуисты полагают, что, преодолевая «васаны», они могут повлиять на собственную *карму*. В данном контексте мы используем слово *карма* в значении «долга» или «праведного пути». Можно сделать вывод, что индуистская скульптура создавалась для того, чтобы верующий человек при взгляде на нее мог внутренне очиститься.

Описание канона храмовой скульптуры находится в трактате «Манасара», который является частью «*вастувидьи*». Индийский исследователь П. К. Ачария полагал, что данный трактат был создан в VI в.<sup>257</sup>, однако эту версию в своем труде оспаривает ученый Бхаттачария<sup>258</sup>. С его точки зрения, текст «Манасары» был окончательно составлен лишь к XI в.

В зависимости от характера изображаемого персонажа его тело делилось на девять, восемь или семь частей. Соответственно, самыми крупными скульптурами являлись боги. Это особенно хорошо видно на барельефах, где изображались сразу несколько персонажей. Затем, чуть поменьше фигуры изображали, как правило, злых демонов. Самыми маленькими изображениями являлись люди, хотя царь и изображался по отношению к подданным в таком же соотношении, как боги к демонам. Боги и герои из индийских эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата», образы которых часто использовались скульпторами, должны были быть необычайно стройны, чтобы их рост на фоне остальных персонажей явно выделялся, тем самым показывая их сакральный смысл [Мосенкис, 30].

По канону «Манасары» голова изображаемых персонажей, а именно, богов и героев, должна быть яйцевидной формы без изъянов. Только у фигур демонов и отрицательных героев допускалась некоторая асимметрия в изображении головы. В Древней Индии яйцо, из которого появился Брахма, являлось символом мироздания, а голова верующего человека, тем более любого другого бога, расценивалась как микрокосмос, в котором нет места беспорядку или неровности.

Шея и руки у скульптурных изображений должны были быть похожи на хобот слона или змей. В индуизме до сих пор очень развит культ бога мудрости и благополучия Ганеши. Традиционно в скульптуре он изображается в виде человека с головой слона. Некоторые исследователи полагают, что намеренное искажение конечностей и схожесть их со слоновьим хоботом и есть скрытая дань уважения скульптору богу Ганеше.

Индийский исследователь Гададхара Пандит Дас пишет, что до сих пор в Индии в течение десяти дней, начиная с конца августа и заканчивая первой половиной сентября, празднуют *Ганеша-чатуртхи*, что в переводе с санскрита значит

<sup>256</sup> См.: Егорова Е. Азбука индуизма. М.: Litres, 2019. С. 65.

<sup>257</sup> См.: Acharya P. K. Architecture of Manasara. London, 1933. P. 46.

<sup>258</sup> См.: Bhattacharya T. A Study on vastuvidya. Patna, 1948. P. 15.

«Фестиваль Ганеши». К этому празднику обязательно изготавливают статуи Ганеши, которые после освящения в храме и торжественного парада топят в водоёмах, таким образом символизируя природный цикл рождения и смерти<sup>259</sup>.

Интересно, что пальцы рук у скульптуры должны быть выполнены в форме бобов (индийских огурцов), а подбородок — в виде зерна манго. Важно отметить, что изначально индийский огурец символизировал плодородие и был атрибутом скульптур, посвященных богине-матери Девы, а затем его стали считать символом движения, развития и энергии.

Ежегодно в конце марта и первой половине апреля, в период первого индийского месяца *чайтр*, индуисты отмечают праздник «Хиндоли чайтр». В переводе с санскрита *хиндоли* означает «качели». В течение тридцати дней совершаются различные обряды и ритуалы, посвященные богине Девы. Интересно, что один из ритуалов предполагает водружение статуи богини Девы на качели. Цель этой церемонии состоит в обеспечении плодородия почвы на будущий год<sup>260</sup>.

Чтобы передать более четко определенное настроение скульптуры, мастера разработали канон четырех поз:

- *Абханга* (в переводе с санскрита значит «без изгиба») — поза стоящей фигуры без определенного изгиба, грудь и голова наклонены влево; правая нога плотно прижата к земле, левая слегка согнута.
- *Атибханга* — поза с сильным изгибом тела, передающая энергичные движения фигур.
- *Самбханга* уравновешенное положение; стоящая, сидящая или лежащая фигура в состоянии покоя и созерцания.
- *Трибханга* (в переводе с санскрита значит «три изгиба») — каноническая поза стоящей фигуры со слегка отставленной в сторону и согнутой в колене левой ногой, выступающим правым бедром и наклоненной влево головой. Может исполняться и в обратном направлении наклонов.

Некоторые исследователи индийской культуры, основываясь на своих наблюдениях и статистике, делают вывод, что в позе *абханга* могли изображаться различные боги, она отождествлялась со спокойствием. Поза *самбханга* являлась каноном для изображения Будды, однако, когда индуизм был вновь установлен в качестве государственной религии, индийские ваятели начали изображать таким образом преимущественно бога Вишну. В позе *атибханга* изображали Шиву Танцующего или Натараджу, а в *трибханге* — Парвати, его супругу [Менон, 22].

Аналогом слова «статуя» в Древней Индии являлся термин «мурти» (*mūrti*). В переводе с санскрита это слово означает «проявление». *Мурти* — это тип статуей,

<sup>259</sup> См.: Гададхара Пандит Дас. Ганеша — вестник удачи. М., 2011. С. 56.

<sup>260</sup> См.: Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. С. 89.

которые изображали лишь богов и предназначались для ритуального использования.

Каноны, по которым изготавливаются мурти, также находятся в «Шилпашастре». Обычно их делали из камня, дерева или металла. Особый сплав из пяти металлов, который использовали для изготовления *мурти*, носит название *панчалого*. Такой сплав состоял из золота, серебра, меди, железа и свинца<sup>261</sup>.

Когда мурти уже устанавливают в храме, первый обряд, который совершают брахманы, называется *прана – пратиштха*. Дословно с санскрита он переводится, как «*одухотворение*». Суть обряда заключается в том, что после ритуала очищения, брахманы медитируют и произносят имя божества, а после пробуждают его в себе. Затем божественное присутствие, вызванное таким образом, передаётся статуе с помощью мантры. Таким образом божество воплощается в мурти.

Самым распространенным обрядом в Древней Индии, где использовались мурти, являлась *пуджа*, т. е. «*поклонение*». Приверженцы обряда через совершение пуджи выражали свое почтение и верность ему. Обряд до сих пор совершается ежедневно, его облегченная версия состоит из шестнадцати действий-предложений, которые называются «*упачарами*»<sup>262</sup>:

1. *avaḥana* – призывание / приглашение Божества;
2. *āsana* – предложение места Божеству;
3. *svagata* – приветствие Божества;
4. *padya* – омовение стоп Божества;
5. *arghya* – омовение рук и рта Божества;
6. *acamanīya* – предложение воды для очищения Божеству;
7. *madhuparka* – предложение воды, смешанной с медом, Божеству;
8. *snāna* or *abhiṣeka* – омовение и окропление Божества;
9. *vastra* – предложение одежды Божеству;
10. *gandha* – предложение душистого вещества Божеству;
11. *puṣpa* – предложение (украшение) цветов Божеству;
12. *dhūpa* – предложение благовоний Божеству;
13. *dīpa* – предложение светильника Божеству;
14. *naivedya* or *prasāda* – предложение еды Божеству;
15. *nāmāskāra* or *praṇāma* – поклон Божеству;
16. *visarjana* – прощание с Божеством.

В настоящее время отношение к мурти двойное: некоторые верующие полагают, что эти скульптуры излишни и отвлекают внимание верующего; другие пола-

<sup>261</sup> См.: Pillai R. M. The Lost-Wax Casting of Icons, Utensils, Bells, and Other Items in South India. URL: <https://www.tms.org/pubs/journals/JOM/0210/Pillai-0210.html> (дата обращения 01.02.2021).

<sup>262</sup> См.: Klostermaier K. K. A Puja // Concise Encyclopedia of Hinduism. Oxford : Oneworld, 1998. P. 142.

гают, что самый легкий способ общения с богами происходит именно через мурти, поскольку это и есть визуальное воплощение божества.

Подтверждение обеих точек зрения можно обнаружить при исследовании мурти в различных регионах Индии. Так, некоторые исследователи полагают, что в восточной Индии, особенно в штате Орисса, мурти бога Шивы обычно дополняют изображения членов его семьи: супруги Парвати и их сыновей Ганеши и Сканды. Соответственно пуджа проводится по отношению ко всем богам, тогда как на юге Индии распространены преимущественно мурти, изображающие лишь самого бога Шиву, что связано с распространением в данном регионе религиозной традиции шиваитов. Более того, в южных штатах мурти часто заменяется на символическое изображение бога Шивы — лингам.

В завершение необходимо подчеркнуть, что скульптура в Древней Индии носила сакральный характер. До сих пор скульпторы высоко почитаются в индийском обществе, поскольку считаются «божественными» мастерами, которые в собственных творениях передают замысел или волю богов. Статуи царей символизировали их божественное происхождение. Барельефы, которые до сих пор украшают индуистские храмы, изображают сцены из индийских эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата». Они должны напоминать верующим о праведной и доблестной жизни героев. Статуи богов — мурти и в Древней Индии, и в Современной Индии являются неотъемлемой частью индуистских храмов, однако существует ряд региональных отличий, который влияет как на проведение ритуала, так и на канон самого изображения.

### Литература

1. *Емельянов* = Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб. : Азбука–классика, Петербургское Востоковедение, 2003. 317 с.
2. *Менон* = Менон М. С. Н. Танец и язык жестов // «Индия Перспективы», 1997. С. 20–48.
3. *Мосенкис* = Мосенкис Ю. Л. Индоевропейские представления о сакральном царе — законодателе в сравнении с восточными традициями // Происхождение языка и культуры: древняя история человечества. 2007. Т. 1. № 3. С. 28–45.
4. *Сидорова* = Сидорова В. С. Скульптура Древней Индии. М. : Искусство, 1971. 86 с.
5. *Яблоков* = Яблоков И. Н. Социология религии : Теоретические проблемы. М. : Макс Пресс, 2014. 260 с.

**Елена Сергеевна Лаврентьева**

Москва, ФГБОУ ВО «РГГУ»

## **Скульптурное убранство храма Воскресения Христова в Иерусалиме как указатель христианских общин, охранявших Гроб Господень в Средние века**

Цель данного исследования — рассмотреть скульптурное убранство Храма Гроба Господня в Иерусалиме (капители, карнизы, фризy, фигуративные панно), которые использовались в качестве ориентиров, по которым могли быть узнаны христианские общины, охранявшие святыню в Средние века. Согласно письменным источникам, христианские общины греков, грузин, армян, коптов, сирийцев в разное время селились рядом с Храмом Воскресения Христова и добивались права служить литургию на Св. Гробе Господнем и на Голгофе. Также известно, что храм несколько раз перестраивался, и каждый раз к восстановительным работам привлекались мастера из разных стран. Таким образом, архитектурный облик святыни превратился в невероятное мозаичное панно из капителей, фризy и рельефов, по которым можно распознать христианские общины, охранявшие Гроб Господень непосредственно внутри храма.

ключевые слова: Храм Воскресения Христова, архитектура, «статус-кво», религия, право, Иерусалим.

К сожалению, нам не известно, когда именно в Храме Воскресения Христова поселились общины разных христианских церквей. Относительно раннее упоминание христианских общин, находившихся внутри Храма Гроба Господня в Иерусалиме, дается в письменном источнике XI в. Татиконе Никона Черногорца. В нем говорится, что «яко от наших начат предаются храм, и послежде предан бысть всячески в свершеное вселенье иноверных. Сице же и в Тарсе бысть, и инуду и предана быша сборныя (Соборныя) церкви». В частности, о фругах, т. е. латинах, было сказано следующее: «язык фружский в божественных писаниях Германи глаголются», «бе же язык тьи от различных ересей: Македоняне, Несторьяне, Ариане и подобни сим. И оттоле всажены быша в Риме различныя ереси, да якож ныне придержаша Рим Фрузи, имут таковаа ереси» [*Материалы*, 41–42]. Безусловно, еще до Великой Схизмы 1054 г. в храме совершались литургии на разных языках. А так как представители разных общин жили внутри храма, они стремились оформить его архитектурный облик согласно своим представлениям о христианской архитектуре. Так архитектурный облик Храма Гроба Господня постепенно превращался в составную мозаичную композицию из капителей, фризy и рельефов, по которым можно было распознать христианские общины, пребывавшие в нем.

Однако средневековый храм серьезно пострадал во время пожара 1808 г. и был частично изменен в ходе двух масштабных реставрационных работ в 1809–1810 гг. и в 1960–1977 гг. В связи с этими событиями многие средневековые архитектурные элементы были утрачены. А во время последней реставрации многие ордерные элементы были заменены на копии.

Из уцелевших спойл аркады так называемой «ротонды Воскресения» можно назвать две парные приставные колонны первого яруса. Они скомпонованы из ордерных элементов разного времени. В роли базы используется мраморный цилиндр эпохи Адриана (135–138 гг.). Необычный фуст, который в поперечном сечении имеет форму сердца, относится также к I–II вв. Две капители, поставленные одна на другую, относятся к IV и VI вв.: на двойную коринфскую капитель установлена трапецевидная капитель. В аркаде второго яруса можно назвать лишь две идентичных друг другу одиночных колонны, фланкирующих арку Константина. Это также поздние реплики, установленные во время реставрации XX в. Их особенностью является кубовидной формы капитель, которая скорее напоминает постамент колонны, чем капитель как таковую. Несмотря на то, что сохранившиеся средневековые ордерные элементы в так называемой «ротонде Воскресения» относятся к той части храма, которая является общей для всех христианских церквей, на данный момент нет возможности установить, в какой части храма они изначально использовались.

Так называемая «базилика» храма включает в себя две зоны, которые являются более ранними. Это юго-восточный угол храма, где находится Голгофа, и северная двухъярусная галерея храма, включающая в себя Темницу Христа и придел Слез Богоматери. Так называемая аркада Святой Девы Марии состоит из семи арочных пролетов, которые опираются на колонны и на квадратные в плане опоры. Из пяти колонн аркады три идентичны друг другу. Однако из них только одна является средневековой, в то время как остальные были установлены в XX в. Уцелевшая средневековая капитель относится к типу корзинообразной капители сиропалестинского региона. Идентичная капитель сохранилась в южном дворе Храма Гроба Господня. Она входит в состав полуколонны, приставленной к стене часовни св. Иакова (XI в.). От капителей, находящихся внутри храма, ее отличает только медальон, внутри которого изображен цветок, а не крест. Есть предположение, что эти капители были созданы в 20-е гг. VII века, т. е. специально для восстановительных работ Модеста, которые проводились в храме после его разгрома в 614 году. Капители приставных колонн и пилястр второго яруса северной галереи также используются вторично. Опираясь на их исполнение в коринфском стиле, исследователи относят их к IV в. Их изначальное местоположение не установлено.

Юго-восточный угол базилики, где находится Голгофа, изначально являлся самостоятельным зданием, на что указывает его трехэтажная структура, скомпонованная из разновременных построек. На чертеже Х. Катсимбиниса изображена зона, находящаяся за Голгофой. По прорисовке капители удалось опознать — только с другой стороны — капитель, которая находится в аркаде северной стены эфиопской часовни Тетраморфа XII века. По своим стилистическим характеристикам (кубическая форма, барельефный симметричный рисунок, где центром композиции является изображение равноконечного креста, вписанного в круг) капитель следует относить к VI–VII вв., регион Палестина.



Еще одной исключительной особенностью часовни Голгофы являются две парные так называемые складчатые византийские капители, которые входят в состав базилики XII в. (к сожалению, не известно, это подлинные капители или копии). Они имеют ту же складчатую форму с применением ажурной техники, что и византийские капители церкви Сергия и Вакха в Константинополе (VI в.). Такого же типа капители украшают колонны Куббат ас-Силсилы на Храмовой горе (VII в.). Можно их найти и на фасаде Сан-Марко в Венеции (X–XI вв.). Так как капители были созданы по образцу, пришедшему из юстиниановской Византии, по смысловой нагрузке они соотносятся с греко-православной церковью и являются ее опознавательным знаком внутри архитектурной конструкции храма.

В часовне св. Елены четыре подкупольные колонны украшены капителями, которые, скорее всего, были созданы в аббасидский период (середина VIII — середина X в.). Две восточные капители относятся к типу плетеной корзинки, напоминающей форму скифоса, которая суживается к горлышку. Они могли быть сделаны специально для Храма Гроба Господня, или же могли быть принесены из разрушенных построек Иерусалима. Так, например, Д. Прингл высказал предположение, что данные корзинообразные капители изначально украшали постройки Храмовой горы [*Pringle, 37*]. Но это мнение не доказано. Также, например, фуст колонны северного двора францисканского монастыря сделан из черного гранита, так же как и фусты-сполии подземной часовни св. Елены. Можно предположить, что фусты часовни св. Елены были взяты из северного двора XI в., так как в ней использованы те же архитектурные элементы. К XI в. относят и три капители северного двора, из которых две входят в трифорий латинской часовни Святой Марии. Вопрос о том, какая церковь изначально занимала северный двор-колодец и подземную часовню, остается открытым.

Для базилики XII в. было создано много различных капителей. Например, амбулаторий украшен одинаковыми капителями коринфского стиля. Фигуративные капители используются в приставных полуколоннах и опорах северного нефа храма, а также в приставных опорах, украшающих вход на лестницу в амбулатории. Из письменных источников XII и XIII вв. известно, что эта часть здания принадлежала латинам, позже францисканцам. Единую по стилю скульптурную программу можно увидеть в Темнице Христа, которая, однако, была выполнена раньше строительства «базилики». В ее убранстве задействованы капители разных конфигураций. Также и на уровне галерей сохранились весьма необычные капители XII в.

Простые капители, украшающие оконные проемы колокольни крестоносцев, датированы Я. Фолдой второй половиной XII в. и могут быть сопоставлены с капителями часовни Латинского Патриарха и капителями Армянского Кафедрального собора св. Иакова [*Folda, 243–245*].

Отдельного рассмотрения заслуживают капители южного фасада, которые поражают своим разнообразием. «Сгибаемые ветром листовые капители средневекового византийского типа» были выполнены специально для знаменитого южно-

го фасада, имевшего уникальную программу оформления и связанного с приходом крестоносцев в Иерусалим.

### **Литература**

1. *Материалы* = Материалы для истории Патриархов Иерусалимского и Антиохийского XI века (Из Татикона Никона Черногорца) // Православный палестинский сборник. Т. VI. Вып. 1(16) / Издан. архимандритом Леонидом, почетным членом ИППО. СПб. : Тип. В. Киршбаума, в д. Финансов, на Дворцовой площади, 1889. С. 39–49 [41, 48].
2. *Folda* = Folda J. The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187. Cambridge : University press, 1995.
3. *Pringle* = Pringle D. The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: a corpus with drawings by Peter E. Leach. Vol. 3. New York, Cambridge : Cambridge University Press, 2007. P. 6–72.

**Анна Максимовна Карасева**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Эволюция образа Сатаны в древнем иудаизме и раннем христианстве: ближневосточный контекст**

В докладе рассматривается проблема эволюции понимания зла и концепции Сатаны в иудаизме с древнейших времен до I в. до н.э., а также в раннем христианстве до II в. н.э. Автором выдвигается идея о том, что зороастрийская мифология стала одним из основных источников в формулировании понимания зла у иудеев и христиан. Автор рассматривает следующие сюжеты: эволюция решения проблемы теодицеи, этимология слова Сатана, ветхозаветные сюжеты с участием Сатаны, апокрифические сказания и мидраши межзаветного периода, новозаветная и эсхатологическая концепция Сатаны, схожие мифы в священных зороастрийских текстах.

ключевые слова: Сатана, Дьявол, теодицея, источник Зла, змей-искуситель, грехопадение Адама и Евы, падшие ангелы, Ариман.

Несмотря на декларируемый монотеизм иудаизма и христианства Сатана играет важную роль в вопросах происхождения и источника зла и фактически выступает антагонистом Бога, имея достаточно обширную сферу влияния. Однако в Ветхом завете Сатана как самостоятельный персонаж практически не появляется, присутствуя только в нескольких небольших эпизодах и полностью подчиняясь власти Яхве. В межзаветный период происходит резкий рост интереса к фигуре Сатаны, подробная разработка его атрибутики, истории, растет представление о возможности его влияния на происходящее. Фактически он перестает подчиняться Богу и действует самостоятельно.

Несомненно, на появление образа Сатаны и его эволюцию до антагониста Бога более всего повлияло разрушение Храма и вавилонское пленение, которое объяснялось наказанием за поклонение другим богам и привело с одной стороны к полному отказу признавать других богов существующими и появлению концепции строго монотеизма, а с другой — к знакомству с зороастрийскими дуалистическими представлениями.

В данной работе будет рассмотрена возможность влияния зороастрийского учения на иудейское и христианское представление о зле, а также фигура Анграманью как прототипа Сатаны, кроме того, будет предпринята попытка исторически обосновать связь с Сатаной таких сюжетов, как грехопадение человека, падение ангелов, появление ада и Страшный Суд.

В исследовании используется литература на русском и английском языках, переводы цитат выполнены автором. В основе работы в основном лежат концепции Д. Б. Рассела, Т. Врэя и Г. Мобли, Р. Ш. Клюгер, Р. Е. Стокса, Дж. Барра. Кроме того, использованы тексты Библии, Авесты, апокрифы и мидраши, созданные не позднее II века н.э.

А теперь хотелось бы перейти к эволюции концепции зла в иудаизме. Иудейская концепция зла на протяжении веков значительно модифицировалась. До IX века до н.э., вероятнее всего, Яхве воспринимался как бог Израиля, в то время как существовали и другие боги других народов, которые и являлись источником зла (Втор 32:8–9). Таким образом, конфронтация происходила по линии «Яхве — другие боги», а одним из страшнейших грехов было почитание других богов, за что и порицали народ Израиля многие пророки [Врэй, 69].

Впервые эту концепцию подвергает сомнению пророк Илия, насмехаясь над жрецами Ваала и предлагая им кричать громче, возможно, их боги спят и не слышат (3 Ц 18:27). Пророк Амос в VIII веке до н.э. развивает идею о том, что другие боги немощны и ни на что не способны, а Яхве благоволит не только иудеям: «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян — из Кафтора, и Арамлян — из Кира?» (Амос 9: 7) [Врэй, 70].

В этот период в Танахе слово «сатана» встречается лишь однажды, в книге Чисел, которая вероятнее всего была написана в период Первого Храма в IX–VIII вв. до н.э. (о Валааме сыне Беора известно из надписи из Дейр Алла в Заиорданье). Ангел Господень воспрепятствует Валааму: «И воспылал гнев Божий за то, что он пошел, и стал Ангел Господень на дороге, чтобы воспрепятствовать (*satan*) ему» (Числ 22:22). В данном отрывке “*satan*” это временная функция одного из ангелов, используется определенной формы — “*ha-satan*”. То есть сатана не является ни отдельным персонажем, ни даже полноценной должностью, только временной функцией.

### **Вавилонское пленение**

Концепция радикально меняется в VI веке, когда происходит разрушение Храма и вавилонское пленение. Неизвестный поэт книги Исаяи пишет другим богам: «Но вы ничто, и дело ваше ничтожно; мерзость тот, кто избирает вас». (Ис 41:24), а про Яхве: «ибо Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне» (Ис 46:9). Таким образом, видна четко сформировавшаяся концепция строгого монотеизма, где именно Яхве является единственной трансцендентной силой во всем мире и источником и добра и зла, как наказания народу за нарушения закона, а других богов не существует, они — идолы, придуманные людьми.

Однако именно в этот период появляется сатана как исполнитель божественных наказаний. Древнееврейское слово “*satan*” в Септугванте (III–I в до н.э.), а затем и в Новом завете было переведено на греческий язык как “*diabolos*” — «дьявол» [Фридман, 838], который используется еще Аристотелем, Пиндаром, Аристофаном и Менандром в значении «клеветник», «злословящий», позднее слово стало переводиться как «противник» или более узко «военный противник». Однако некоторые ученые, например, Р. Ш. Клюгер, Т. Врэй, Дж. Мобли, Р. Е. Стокс считают, что данный перевод неточно отражает суть персонажа.

Вероятнее всего, слово “*satan*” имело значение «обвинитель», или даже профессии «прокурор» [Клюгер, 45], или «палач, исполняющий приговор суда» [Стокс, 251]. Ярче всего данную концепцию можно проиллюстрировать отрывками из Захарии: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! не головня ли он, исторгнутая из огня?» (Зах 3:1–2). Вероятнее всего в данном эпизоде говорится о решении Бога не наказывать Иисуса, т. е. не пользоваться услугами обвинителя/палача сатаны. Это становится более очевидным из следующего отрывка, где ангел говорит Иисусу: «Я снял с тебя вину твою и облакаю тебя в одежды торжественные» (Зах 3:4). Таким образом, сатана является не клеветником, который придумывает несуществующие прегрешения, а существом, наказывающим за реальные проступки.

В книгах Танаха периода после разрушения Храма в VI веке до н.э. слово “*satan*” встречается в двух эпизодах: Иова (Иов 1:6–12, 2:1–7) и Захарии (3:1–2). В обоих этих произведениях используется определенный артикль “*ha-satan*”, который указывает на конкретного персонажа из многих подобных ему [Фридман, 840]. Здесь можно увидеть появление Сатаны как отдельной личности, однако подчиняющейся богу и исполняющей его приказы, хотя и имеющей некую свободу действий. Зло, причиняемое сатаной, совершается исключительно по божественному позволению.

Качественный скачок в восприятии сатаны можно увидеть в IV в. до н.э. [Эл. евр. энц.] первой книге Паралипоменон: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 Пар 21:1), где слово “*Satan*” используется без артикля, т. е. как имя собственное [Фридман, 840].

Сюжет о переписи Израиля существует и в более раннем источнике — второй книге Царств, датирующейся 6 в. до н.э.: «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду» (2 Цар 24:1). В более раннем тексте источником зла является не Сатана, а Бог. Таким образом мы видим радикальное смещение концепции строгого монотеизма к постепенному нарастанию антагонизма Бог — Сатана, как замену противостоянию Яхве — другие боги. В этом отрывке Сатана уже действует против воли бога и склоняет людей к греху.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что, образ Сатаны — божественного обвинителя в Танахе не появился как перенос божества из другой культуры, а органично развивался в иудейской мысли. Однако представления о Сатане как о противнике бога в Паралипоменоне, талмудической и христианской традиции вероятнее всего претерпели влияние зороастризма, согласно концепции которого в мире существуют два равных противоборствующих начала: Добро и Зло, каждое из которых представлено конкретной сущностью. Самым ярким примером наследования традиции является кумранская община, разделяющая весь мир на

сынов света и тьмы. Согласно Врэй и Мобли, зороастрийские идеи могли проникнуть в иудаизм не напрямую, а через кумранскую общину [Врэй, 85].

Сатана как антагонист появляется не сразу после Вавилонского пленения, а уже в Греческий период, поскольку снижается градус противопоставления себя чужеземным халдейским захватчикам, и появляется возможность взаимопроникновения культур [Барр, 219].

Согласно Д.Б. Расселу, Сатана является темной ипостасью Яхве, которая отделилась от него в момент перехода израильтян с кочевой к оседлой жизни, смягчения нравов, появления этических учений пророков. Именно тогда бог начинает ассоциироваться только с благом, а Сатана — со злом [Рассел, 254].

### **Влияние зороастризма**

Самым важным вкладом зороастризма в иудеохристианскую культуру, возможно, является объединение концепции Сатаны и змея искушителя, как источника зла и смерти всего живого [Прабхакара]. То есть Сатана становится первопричиной зла. Стоит отметить, что связь змей со злом и потерей бессмертия присутствует в шумеро-аккадских мифах, косвенными наследниками которого являются как иудеи, так и зороастрийцы, это также может частично объяснить сходность концепций [Карасева, 5].

В иудейских источниках эта идея впервые возникает в книге Премудрости Соломона (II–I вв. до н.э.): «но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем 2:24) В этом отрывке также виден важный мотив — Сатана искушил людей из зависти. Эти же концепции можно найти в Мидрашах:

- «Падение человека», где змей, не являясь Сатаной, стал завидовать человеку: «Зависть подсказала ему пути и средства, которые принесут человеку смерть» [Гинсберг, 72].
- «История падения, рассказанная Евой», где Сатана совращает змея и говорит: «Сделай это, будь моим сосудом, я буду говорить через тебя и вместе у нас получится соблазнить человека» [Гинсберг, 95].
- «Жизнь Адама и Евы», где Ева говорит: «Дьявол отвечал мне устами змея» [Врэй, 70].
- «Рождение Каина»: «после падения Евы Сатана в облике змея вошел к ней и плодом их союза стал Каин» [Гинсберг, 105].

Наиболее четко идея Сатаны как змея, а также близость к зороастрийским идеям видна в книге Откровения:

- «И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю» (Откр 12:3–4).
- «И низвержен был великий дракон, древний змей, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12:9).
- «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр 1:3).

Такие же идеи мы можем найти и в зороастрийской литературе:

- Зло в образе огромного красного дракона: «Сотворил смертоносный Анхра-Манью красного дракона». Причем этот дракон был создан в противовес созданию Ахурой-Маздой рая (мифической прародины Арианам-Вайджа). То есть создание дракона призвано разрушить рай принести смерть [*Авеста*, 73].
- Семь ликов зла: согласно зороастрийским представлениям семи благим духам Ахура Мазде и шести Амеша-Спента противостоят семь злых духов во главе с Ариманом [*Авеста*, 17].
- Сковывание зла и падение, низвержение в бездну: Ариман был скован на 3 000 лет, после чего вырвался из тьмы и проник в мир, в котором он сможет просуществовать еще 3 000 лет, после победы Анга-Манью в конце времен Ариман будет уничтожен и мир вернется в состояние золотого века [*Авеста*, 18].
- Христианская концепция апокалипсиса практически полностью повторяет концепцию зороастрийцев, включая рождение спасителя от девы, победу над драконом, низвержение зла в ад (вечный мрак) и запираение его там, телесное воскресение мертвых, посмертный суд и распределение их в рай и ад [*Авеста*, 143].
- Ариман как источник смерти: «И как те два Духа встретились в начале, они установили с одной стороны жизнь, с другой разрушение жизни». До того, как Ариман проник в мир, смерти не было, именно он выступает творцом тлена [*Авеста*, 143].
- Зороастрийцы разделяют ад, в котором правит Ариман, мучаются и ждут суда грешники, и вечную тьму, в которую будет ввергнут Ариман и грешники после апокалипсиса. Данная концепция схожа с разделением понятий ад и Геенна.
- Ариман является князем ада (тьмы), однако эта идея не сильно выражена, вероятнее всего идея ада пришла из соотнесения обители мертвых с греческим

Гадесом, с его нижней частью Тартаром единственной части ада, где грешники мучаются в пламени, а Сатану с князем преисподни Аидом. Однако идея Геенны как ада после страшного суда определенно зороастрийская [*Врэй, 151*].

- Часть духов/ангелов выбирает присоединиться к Ариману: «Между ними дэвы сделали выбор: они выбрали духа Разрушения и все вместе кинулись к Айшме (безобразничать)» [*Авеста, 144*].
- Ариман как главный лжец и искунитель: «Кого Ты на защиту поставишь мне, о Мазда, когда меня лукавый замыслил погубить?» (имеется в виду жить неправедно) [*Авеста, 101*].
- Ариман обезьянничает за Ахура-Маздой, он повторяет все его творения или портит их.

Стоит также отметить, что в межзаветной и христианской литературе Сатана и его демоны становятся неотъемлемой частью мира, встреча с ними происходит каждый день на бытовом уровне. Появляется не только Сатана — антагонист, но и телесное воскрешение, Страшный Суд, ад, многочисленные персонифицированные ангелы и демоны, необходимость ежеминутной борьбы с демонами, ощущение их постоянного присутствия. Это новое ощущение мира также было заимствовано у зороастрийцев, которые на первое место ставят ритуальную чистоту, как необходимость постоянного сопротивления силам Зла [*Рассел, 216*].

### **Падение Сатаны**

Отдельно необходимо сказать об эволюции мифа о падении Сатаны. Сатана был ангелом, а затем был по каким-то причинам низвергнут на землю или, по другой версии, в ад. Источником этого мифа является библейское упоминание о «Сынах божьих», которые брали в жены дочерей человеческих и от этого союза родились исполины — нефилимы (ивр. павшие), впоследствии этот сюжет развивается в апокрифической книге Еноха, написанной в III–I вв. до н.э., где ангелы выступают как культурные герои, что сближает их с греческими титанами, которые учили людей против воли небес. В наказание ангелы были связаны и положены во тьму, под землю, где они будут пребывать до страшного суда, а потом будут брошены в Геенну [*Заветы, 23*]. Таким образом, разночтения в том, куда пал Сатана, можно видеть в двойном падении ангелов: сначала они спустились на землю и пали духовно, а затем — физически были заточены в аду.

Этот же сюжет повторяется в книге Юбилеев, датируемой II в. до н.э., однако получает любопытное дополнение: нефилимы становятся злыми духами и начинают мучить сынов Ноя, ангелы всех ловят и связывают, но верховный дух — Мастема просит у бога оставить себе десятую часть духов, «ибо если ни одного из них не останется, то я не могу являть могущество своей воли над сынами человеческими». Слово «Мастема» переводится как «тот, кто противостоит», «тот, кто враждебен» [*Апокрифы, 47*]. Прослеживается его очевидная связь с Сатаной с одной сто-



роны, как исполнителя божественного наказания, а с другой — как властителя над земным миром.

Идея власти Сатаны над миром вероятнее всего была заимствована из греческих орфической и неоплатонической традиций, в которых дух представлялся благом, а все материальное и телесное — злом [Рассел, 269]. Стоит отметить, что и в зороастрийской традиции присутствует мотив власти Аримана над миром: «Если бы мне не дали помощь сильные фравашы (души) праведных... Друджу — сила, Друджу — власть, Друджу костным мир принадлежал бы» [Авеста, 325]. Здесь же можно отметить сходную традицию важности личного выбора человека между добром и злом и возможное влияние этого выбора на соотношение сил в мире. Так, Блаженный Августин в IV веке писал, что солдаты, павшие за правое дело, становятся в ряды воинства Михаила и участвуют в последней битве (ссылка?).

Во второй книге Еноха, книге тайн Еноха, написанной в I веке до н.э., добавляется еще один мотив: ангелы восстают по своей гордыне: «и один из чинов ангельских, отвернувшись от тех, что были под ним, замыслил невозможное: поднять свой престол выше облаков над землей, чтобы он мог сравняться с любой силой. И я сбросил его с высот, вместе с ангелами его, и летел он долго в воздухе над бездной» (2 Енох 29:4–5). Таким образом мы видим, что Сатана как вышедший из-под контроля служитель бога, падшие от гордыни и страсти ангелы и возгордившийся змей-искуситель сливаются в одну фигуру.

Очевидно, что в момент написания данного отрывка падшие ангелы и Сатана уже отождествлялись с рассказом из Книги пророка Исаяи, где говорится о возгордившемся и павшем деннице (Ис 14:12–15). А также с утерянным мифом о низверженном в огонь херувиме, который возгордился от своей красоты, из книги Иезекеиля (Иез 28:14–18).

Также в книгах Адама и Евы говорится о том, что Сатана был изгнан за то, что отказался поклониться новому творению бога — человеку [Рассел, 240]. Именно эту концепцию позже примет на вооружение ислам.

Похожие мифы существуют в зороастрийской литературе, когда Ариман узнал о существовании света, он позавидовал Ахура-Мазде, попытался в свет проникнуть и завладеть им, но был отброшен на 3 000 лет. Первый человек — Йима возгордился «соблазнившись лживой мыслью», и решил, что он является богом и творцом мира, за что был низвергнут в ад [Авеста, 75]. Однако миф о Йиме корректно отождествить с падением Адама.

Другой сюжет — похваления великана-богоборца Сनावидки: «Низвел бы Спэнта-Манью из Дома Восхвалений, поднял бы Анхра-Манью из мерзкой преисподней. Они мне колесницу тянули бы вдвоём» [Авеста, 388]. Таким образом, мы видим популярную мифологему о низвержении за гордыню и желание достичь богов или подчинить себе богов.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что современная концепция Сатаны как источника зла, антагониста Бога, виновника грехопадения,

падшего ангела, князя злых существ, ада и земного мира в иудаизме и христианстве в основном сформировалась в межзаветный период со II в. до н.э. по I в. н. э. и представляет собой слияние иудейской традиции о божественном прокуроре-исполнителе наказаний Сатане с зороастрийским дуалистическим представлением об Аримане и Судном дне, греческой философией о дихотомии материи и духа и мифах об Аиде. На это становление во многом повлияли переход к оседлой жизни и окончание периода завоевательных войн, падение Храма и вавилонское пленение, мирное завоевание Александром Македонским, приведшее к эллинизации Ближнего Востока.

### Литература

1. *Авеста* = Авеста в русских переводах (1861–1996) : [Свящ. писание зороастризма] / Сост., общ. ред., примеч. и справ. раздел И. В. Рака; [Вступ. статьи С. Н. Соколова, И. С. Брагинского, с. 7–66]. СПб. : Журнал «Нева» : РХГИ, 1997. 480 с.
2. *Апокрифы* = Книга Апокрифов / комм. П. Берснева, С. Ершова. СПб. : Пальмира, 2007. 374 с.
3. *Библия* = Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : Эксмо, 2018. 1296 с.
4. *Заветы* = Заветы двенадцати патриархов : Ветхозаветные апокрифы. СПб. : Амфора, 2013. 411 с.
5. *Карасева* = Карасева А. Влияние месопотамской мифологии на космогонические и антропонамические мифы иудеев. Электронное издание. М. : СФИ, 2020.
6. *Клюгер* = Клюгер Р. Ш. Сатана в Ветхом Завете. М. : Клуб Касталия, 2018. 194 с.
7. *Рассел* = Рассел Дж. Б. Дьявол : Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб. : Изд. группа «Евразия», 2001. 408 с.
8. *Эл. евр. энци.* = Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/> (дата обращения: 01.02.2021).
9. *Барр* = Barr James. The question of religious influence: the case of zoroastrianism, judaism, and Christianity // Journal of the American academy of religion. 1985. V 53. N 2. P. 201–235.
10. *Врэй* = Wray T. J., Mobley Gregory. The birth of Satan: tracing the devil's biblical roots. New York : Palgrave Macmillan, 2005. 213 p.
11. *Гинсберг* = Ginzberg Louis. The legends of the Jews. Т. 1, 5, 7. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1938.
12. *Прабхакара* = Rao S. Prabhakara, Reddy M. Prakasa. Job and his Satan — Parallels in Indian Scripture. Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft. 1979. V. 91. N 3. P. 416–422.
13. *Пэйджелс* = Pagels Elaine. The origin of Satan. London : Allen Lane, 1996. 235 p.
14. *Стокс* = Stokes Ryan E. Satan, Yhwh's Executioner // Journal of Biblical Literature. 2014. V. 133. N 2. P. 251–270.
15. *Фридман* = Freedman David Noel etc. The Anchor Bible dictionary. New Haven, Conn. : Yale University Press, 2008.

**Дарья Андреевна Шарко**

*Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **«Всякое подкрепление хлебом» (Ис 3:1)**

В статье обзорно рассматривается как символическое значение хлеба, так и его роль в повседневной жизни человека в древнем и античном периодах истории Эрец Израэль. Питание понимается не просто как базовая физическая необходимость, но и как акт взаимосвязи с духовным миром. На Ближнем Востоке, например, преломление хлеба означало конец вражды (Пс 22:5). В статье приведены попытки реконструировать способы изготовления хлеба, его виды, формы употребления с опорой на тексты Библии, Мишны, Талмуда, а также археологические находки на кухне дворца в Мари (Древняя Ассирия). Все это необходимо для понимания не только быта, но и религиозной жизни иудеев.

ключевые слова: хлеб, зерновые культуры в Библии, мирная жертва, Мишна, Талмуд.

В Библии зачастую акт приема пищи играл значительно более важную роль, нежели просто поддержание жизни организма. Он был священен. Фактически библейская история началась с процесса приема пищи в саду Эдема.

Угощение являлось закреплением заключения договора. Например, на Синайской горе Моисей обедал вместе со старейшинами, чтобы закрепить свой завет с Богом (Исх 24:11). В книге Бытия говорится о том, как Иаков и Лаван разделили пищу в знак утвержденного соглашения (Быт 31:54). Тайная Вечеря, безусловно, также несет глубокий смысл принятия решения. Эта последняя трапеза Христа с учениками стала основополагающей для христианского богословия и практики.

Попытки реконструкции рецептов библейских времен, способов обработки продуктов, понимание основных принципов, применяемых в земледелии и скотоводстве, важны как средства понимания действительности, быта людей библейской эпохи и далее. Нам известны символические значения многих библейских трапез, которые интересно рассмотреть в том числе с точки зрения исторической, а также религиоведческой.

Благодаря исследователям из заповедника Неот-Кдумим были обнаружены описания блюд и рецептов, упомянутых в Библии, Мишне и Талмуде.

В книге Бытия (Быт 26:12) читаем о том, что урожай Исаака во сто крат превысил то, что он посеял. К началу II тыс. до н.э. зерно на Ближнем Востоке выращивали уже в течение тысячелетий. На доисторическом участке побережья озера Кинерет (Галилейское море) были найдены обугленные зерна пшеницы и ячменя. В Иерихонском оазисе не растут дикие злаки. Соответственно, можно предположить, что первые земледельцы принесли их из Иудеи или Самарии.

Пшеница и ячмень возглавляют список семи видов растений во Второзаконии (Втор 8:8). Возможно, Эрец Израэль была родиной ячменя. Эта культура произрастала на горе Фавор. В библейские времена ячмень использовался как фураж (3 Цар 4:28) и стоил в два раза дешевле пшеницы. Этот вывод мы можем сделать,

проанализировав его цену во время осады Самарии царем Арама Бен-Хададом (4 Цар 7:1).

На древнем Ближнем Востоке многие божества этимологически были связаны со словом «зерно». Один из них — хеттский бог ураганов и луны и хананейско-филистимлянский бог Дагон (Суд 16:23; 1 Цар 5:2). В Месопотамии он отождествлялся с Энлилем. Однако, скорее всего, имя Дагон имеет досемитское происхождение [Healey, 216–219]. На иврите, как и в древнем хананейском, слово «גֶּדֶן» означает «зерно». На египетском диалекте арабского языка слова, обозначающие «хлеб» и «жизнь», являются однокоренными. Возможно, это также связано с почитанием Осириса, одним из имен которого было «хлеб человечества».

В I в. н.э., во времена Иисуса Христа была известна пословица: «Принесите омер (т. е. «сноп возношения» (הַפִּינֶה רֶמֶעַ), приносимый священником на второй день праздника) на Пасху [Еврейская Энциклопедия], чтобы пшеница была благословенна, и принесите пшеницу в Пятидесятницу, чтобы летние фрукты были благословенны» [Feinberg, 24]. Это высказывание отражало необходимость соблюдения библейских актов благодарения Господа в виде принесения Ему первого урожая. Понимание данной пословицы заключается в следующем: к моменту созревания ячменя, который собирали на Пасху (Лев 23:10), пшеница еще продолжала созревать. К Пятидесятнице собирали урожай пшеницы (Исх 34:22), в то же время летние фрукты начинали наливать соком. Начало отсчета омера в ожидании Пятидесятницы позднее сопровождалось определенной степенью тревоги, ассоциацией с погребальными ритуалами. По мнению Нога Ха-Реувени из Неот-Кдумим [Feinberg, 24], причиной этому служила неопределенность и неустойчивость погоды на Святой Земле в этот временной промежуток. Именно поэтому сбор урожая сопровождался благодарением Бога и возвращением Ему в виде жертвы первых снопов. Иеремия, обращаясь к израильтянам, корит их за то, что они не поблагодарили должным образом Господа (Иер 5:24).

Известно, что еврейский календарь был лунным. Существовала практика добавления дополнительного (високосного) месяца в начале весны для того, чтобы естественный ход сельскохозяйственных работ не был нарушен, а, следовательно, чтобы праздники каждый год приходились на одно и то же время. Синедрион посылал эмиссаров, которые проверяли, может ли ячмень созреть к Пасхе. Если эмиссары не обнаруживали необходимую зрелость ячменя, принималось решение добавить дополнительный месяц. Время сбора ячменя называлось «абиб» или «авив» (Исх 13:4; 23:15; 34:18). В современном иврите «אָבִיב» переводится как «весна».

Зерно также употребляли в пищу в сыром виде. В синоптических Евангелиях упоминается, как Христос с учениками в субботу срывали колосья (Мф 12:1; Мк 2:23; Лк 6:1). Также ели подсушенное и поджаренное зерно (Лев 2:14). В Библии упоминается, что в провизию Давида и его старших братьев, посланных Иессеем для борьбы с филистимлянами, входил хлеб и поджаренное зерно (1 Цар 17:17).

Постараемся произвести реконструкцию выпечки хлеба в библейские времена, основываясь на данных археологии, истории, текстах Священного писания. Помол муки производился с помощью ручного каменного жернова, который запрещалось давать в качестве залога для возвращения ссуды (Втор 24:6). За час работы можно было получить всего лишь 800 г муки. Далее в муку добавляли воду и замешивали тесто, добавляя закваску (Мф 13:33; Лк 13:21). Примечательно, что закваска была иной, чем известная нам сегодня. Она состояла из куска сырого теста, приготовленного не более трех недель назад, в котором уже происходили естественные процессы брожения. «Поднимался» хлеб не так быстро, как к этому привыкли мы сегодня. В Иерусалимском Талмуде сообщается, что «дочери Лода замешивали хлеб, совершали восхождение в Иерусалим, чтобы помолиться, и возвращались». Эта цитата важна для понимания невозможности израильского народа медлить при исходе из Египта (Исх 12:39). Именно поэтому хлеб, который они пекли, был без закваски.

Процесс выпечки хлеба занимал довольно много времени. Хозяйка должна была встать задолго до рассвета (Притч 31:15). Из трактата Мишны «Кетубот» мы узнаем, что новобрачная освобождалась от обязанности молоть зерно (наряду со стиркой и выпечкой) в том случае, если она приводила одну рабыню в дом своего мужа. Само выпекание хлеба занимало несколько минут. Самым простым средством для выпечки служили горячие угли (1 Цар 19:6; Ис 44:19). Вспомним также, что когда Иисус Христос готовил хлеб и рыбу для учеников на берегу Галилейского моря после воскресения, он использовал горячие угли (Ин 20:9).

В Библии упоминается несколько видов хлебов. «Круглый хлеб» (Исх 29:23) — *קִיקָאָר* на иврите — скорее всего, был похож на питу или лаваш, привычный нам сегодня [Macdonald, 19–21]. Такую же форму, вероятно, имели «круглые хлебы», упомянутые в Евангелии (Мк 6:38). Этот хлеб напоминал по форме плоские светлые камни взгорий Святой Земли. Именно поэтому встречаются такие метафоры, как (Мф 7:9; Мф 4:3). Вспомним также описание сорокадневного поста Иисуса Христа в пустыне (Мф 4:3). Дьявол, приступая к Сыну Божию, искушал его как раз посредством призыва превратить камни Иудейской пустыни в хлебы. Другой вид хлеба — опреснок — пекся непосредственно на огне (Исх 29:23; Лев 8:26; Чис 6:19). Еще один вид хлеба — халла (*חלה*) — выпекался из лучшей муки для религиозных обрядов [Marks, 70–71]. Существовали также и изысканные формы хлеба, которые высоко ценились. На кухне дворца в Мари в древней Ассирии была найдена форма для выпечки хлеба, датируемая 1800 г. до н.э., в виде рыбы с рельефным дном для воспроизведения рыбьей чешуи [Feinberg, 29].

Хлеб выступал в роли составляющей мирной жертвы. В качестве подношений использовались мука, зерно первого урожая и непосредственно хлеб. Пшеничная мука крупного помола как приношение Богу упоминается в (Лев 2:1). Часто на муку возливалось оливковое масло [Macdonald, 23–24]. Изготовление масла из оливок было известно со времен бронзового века, однако в римский период были усо-

вершенствованы конструкции и технологии, что привело к производству в больших объемах [Marks, 425–427]. После вымачивания в специальном рассоле для устранения горечи осуществлялся отжим на прессах различных конструкций [Borowski, 123]. Из стихов (Лев 2:12; Чис 15:21; Неем 10:37) мы узнаем, что приемлемой жертвой выступало также цельное зерно, собранное с первого урожая, предварительно измельченное и поджаренное. Круглые хлебы (Лев 23:17) и лепешки (Исх 29:23) тоже приносились как мирная жертва. Такие приношения обычно посыпались солью. Возможно, данная практика восходит к древней традиции, согласно которой угощение в виде хлеба и соли являлось закреплением соглашения. Часть зерна и хлеба, приносимых в качестве жертвы, отдавалась священникам (Лев 2:3; 7:9–10; Неем 13:5).

Согласно библейскому тексту, двенадцать круглых хлебов размещались на золотом столе скинии «перед завесой», т. е. во внешнем пространстве Святая святых. Эти хлебы назывались хлебами предложения или хлебами присутствия (Лев 24:5).

В трактате «Таанит» описывается, какие обязательства были возложены на женщину после разрушения Храма. Перед наступлением Шаббата ей было нужно испечь два круглых хлеба, что символизировало хлебы предложения, приносимые каждый Шаббат в скинию и Храм (Лев 24:8–9; 1 Цар 21:7), а также двойную порцию манны, которую евреи получали в пустыне во время их исхода из Израиля в Шаббат. После разрушения Храма возник еще один интересный обычай: перед выпечкой хлеба женщина отделяла немного теста и бросала его в огонь как память о приносимых некогда в Храме жертвах [Feinberg, 29].

В древнееврейском языке слово «хлеб» (אֵלֶּם) применялось также для обозначения пищи в целом (Притч 28:19) [Marks, 70–71]. Хлеб как основа жизни [Borowski, 65–66] упоминается в (Ис 3:1; Иез 4:16), как пища царей — в (4 Цар 25:29), как еда простых земледельцев — в (Руфь 2:14), как пища путешественников — в (Мк 6:8). Хлеб выступал в роли важнейшего элемента для церемоний в Скинии (Чис 28:2) и в Храме (1 Цар 21:6). Процессы, связанные с выращиванием и производством хлеба, легли в основу многих метафор и Притч: «хлеб беззакония» (Притч 4:17) — дурной поступок, «добродетельная жена» (Притч 31:27) занята весь день и поэтому не ест «хлеб праздности».

Тексты Библии, Мишны, Талмуда наряду с археологическими данными позволяют реконструировать и более полно представить себе повседневную жизнь населения в древний и античный периоды истории Земли Израиля.

## Литература

1. *Еврейская Энциклопедия* = Еврейская Энциклопедия Брокгауза и Ефрона : В 16 т. СПб : Изд. Общества для научных еврейских изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон, 1908–1913. Т. 12. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЕЭБЕ/Омер> (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Borowski* = Borowski Oded. *Agriculture in Iron Age Israel*. Boston : American Schools of Oriental Research, 2002. 245 p.

3. *Borowski 2* = Borowski Oded. Daily Life in Biblical Times. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2003. 159 p.
4. *Feinberg* = Feinberg Vamosh, Miriam. Food at the Time of the Bible: From Adam's Apple to the Last Supper. Israel : Palphot. 2007. 104 p.
5. *Healey* = Healey J. F. Dagon // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. K. van der Toorn etc. Grand Rapids, 1999. 960 p.
6. *Macdonald* = Macdonald Nathan. What Did the Ancient Israelites Eat? : Diet in Biblical Times. W. B. Eerdmans Publishing Company, 2008. 160 p.
7. *Marks* = Marks Gil. Encyclopedia of Jewish Food. New Jersey : John Wiley & Sons, Inc., 2010. 676 p.

**Елена Николаевна Васильева**

*Кандидат философских наук*

*Москва, Московский государственный лингвистический университет*

## **Классифицирование религий как метод исследования их структуры**

Рассматриваются три подхода к классифицированию религий: иллюстративный, предназначенный для иллюстрации авторских концепций религии, информационный — для наращивания и структурирования данных о религиях, и таксономический — для глубокого исследования признаков религиозных общностей. Отмечается, что таксономия максимально эффективно раскрывает структуру классифицируемых объектов.

ключевые слова: классификация религий, классиология, религии, религиозные общности, методология религиоведения.

Классификация религий — важная для религиоведения тема. Достаточно вспомнить высказывание Ф. Макса Мюллера о том, что «исследования о религиях не заслуживают названия науки, если бы мы не были в состоянии классифицировать эти различные диалекты человеческого верования» [Мюллер, 40–41]. В XIX веке, в связи с зарождением «науки о религии», наблюдался немалый интерес к классифицированию религий, равно как и к вопросу о сущности религии как таковой. В начале и середине XX века вышло несколько обобщающих научных трудов, частично или полностью посвященных этой теме: монографии Р. де ля Грассери [Grasserie], М. Ястрова [Jastrow], Д. Уорда [Ward], Ф. Л. Парриша [Parrish], Г. Меншинга [Mensching], глава в учебнике П. Д. Шантепи де ла Соссе [La Cosse] и энциклопедические статьи К. П. Тиле [Tiele], Х. Б. Патина [Partin] и К. Д. Адамсона [Adamson]. В этих работах предпринималась попытка оценить, насколько вескими можно считать признаки, по которым классифицируются религии, и систематизировать собственно классификации религий, вычленив разные подходы. Но пока еще не предпринималось ни малейших попыток посмотреть на классифицирование религий не как на способ эффективно сгруппировать объекты (конкретные религии или конфессии, трактуемые как целостные сущности) на основании одного-двух-трех признаков, а как на способ, позволяющий раскрыть внутреннюю структуру религий путем выявления, ранжирования и группировки наиболее существенных признаков множества религиозных объединений. До сих пор многие религиоведы воспринимают классификации религий как авторские трактовки многообразия религий (как правило, далеко не всех), рассмотренного в том или ином аспекте. При этом классификации предназначены не для того, чтобы по возможности максимально полно сравнить религии, а только для иллюстрации авторской концепции их эволюции, их феноменологических характеристик, их связи с носителями и т. д. Подавляющее большинство известных на сегодняшний день класси-



фикационных религиоведческих разработок созданы в рамках указанного направления, которое я называю иллюстративным подходом.

В XX веке в связи с развитием информационных технологий появились классификации религии, предназначенные для наращивания и структурирования данных о религиях. Такой подход я называю информационным. Помимо библиотечных каталогизаторов и информационных баз данных, имеющих утилитарную направленность информационного поиска, религиоведами создано несколько объемных иерархических классификаций, структурирующих информацию о религиозных объединениях преимущественно одного региона. Это разработки, представленные в трудах А. Пипкорна (1977–1979) [*Piepkorn*], Г. Мелтона (1978–2009) [*Melton*]<sup>263</sup>, К. Л. Холэнда с его рабочей группой (1977–1981) [*Holland*] а также русских этнографов П. И. Пучкова и О. Е. Казьминой [*Казьмина, Пучков*]. Верхние классы в них выделены на основании общности признаков (прежде всего, в аспекте вероучения или, шире — мировоззрения). Указанными исследователями проделан огромный труд по собиранию и упорядочению информации о многообразии религий в исследуемых регионах: США, Южной Америке и на Карибских островах, а также на территории бывшего СССР и — в гораздо меньшем объеме — по всему миру. Главная ценность этих классификаций в том, что они позволяют дать приблизительную оценку классификационного множества в исследованных регионах и, соответственно, выявить как степень изученности религиозного многообразия, так и бреши в религиоведческом знании.

Все перечисленные типы классификаций религий хороши для своих целей, однако они мало способствуют приросту теоретического знания о религиях. С одной стороны, классификации, разработанные в рамках иллюстративного подхода, нередко предлагают понятия, которые не конкретизированы и поэтому не могут использоваться научными коллективами. Но чаще всего неудовлетворенность связана с тем, что такие классификации не способствуют ни постановке научных проблем, ни их решению, ни выявлению пробелов в понятийном аппарате, и, самое главное, не нацелены на познание сущностных свойств классифицируемых объектов. С другой стороны, классификации религий, предложенные в рамках информационного подхода, выглядят в теоретическом отношении несколько недоработанными. Конечно, эти классификации — огромный научный шаг вперед по сравнению с иллюстративными разработками. Они могут быть исключительно ценным подспорьем не только для студентов и «всех интересующихся», но и для исследователей религий, и для работников сферы государственного управления. Их подробная классификационная схема позволяет проводить экспресс-оценку степени сходства и различия религиозных объединений. Кроме того, эта схема сопровождается основными сведениями как о конкретных религиях, так и о входящих в них религиозных объединениях. Однако в представленных разработках вместо опре-

<sup>263</sup> Энциклопедия американских религий (1-е издание: *The encyclopedia of American religions*, 1978. Последнее — 8-е издание: *Melton's Encyclopedia of American Religions*, 2009).

деления классов или критериев их выделения, как правило, даны их описания (либо, для отдельных классов, таковые не даны вообще). В том числе не структурированы описания классов самого низшего (видового) уровня. То есть непонятно, каковы существенные признаки, на основании которых группа религиозных общностей отнесена к их конкретному виду. Это очень сильно затрудняет сравнение религиозных объединений друг с другом. А включение в характеристику низших классов несущественных признаков значительно обесценивает всю работу, ведь религиозные объединения находятся в постоянной динамике, соответственно, информация о них нуждается в регулярной актуализации. Подумаем, с какой периодичностью возможно актуализировать информацию о 2628 религиозных объединениях (именно столько статей включает 7-е издание «Энциклопедии религий США» под редакцией Г. Мелтона [*Мелтон*])? И какие для этого потребуются трудозатраты? Кроме того, имеется формально-логическая проблема: если не выделены критерии для вычленения низших классов, то классификационное множество задается не описанием (указанием на свойство или набор свойств, которым обладают все элементы данного множества), а перечислением. А это значит, что «в случае... включения в рассмотрение нового объекта, необходимо и задавать множество заново, и любое утверждение об объектах ранее заданного множества проверять на истинность для нового множества» [*Покровский, 51*]. Вряд ли кто-то из авторов классификаций религий задавался такими вопросами. Должно признать, что указанные разработки имеют не рациональную, а интуитивную основу.

Ведущим российским классиологом М. П. Покровским разработан список универсальных требований, предъявляемых к любым классификациям, и методика количественной оценки их качества. Перечень требований, который в методике оценки фигурирует как показатели качества классификации, включает: операциональность основания, заданность классифицируемого множества и выделяемых классов, единство основания деления, соразмерность деления, непересекаемость классов, отсутствие в классификации неделящихся классов (доля делящихся классов) и применимость классификации к сложным объектам [*Покровский, 318*]. Так вот, если проверить имеющиеся в религиоведении таксономии религий на соответствие этим требованиям, то получится, что их качество окажется близким к нулю. Кардинальный выход из этой ситуации — начать разрабатывать классификации религий с учетом тех требований, которые выработаны в классиологии, т. е. общем учении о классификации [*Кожара*]. Конечно, трудозатраты на создание таких классификаций гораздо выше. Но ведь совсем не обязательно сразу замахиваться на создание всеохватных разработок. Можно начать с классифицирования религиозного многообразия внутри какой-то одной конкретной религии или ее ветви. Именно так протекает естественный процесс классифицирования живых организмов, языков и др.

Многоуровневые иерархические классификации, построенные путем анализа множества признаков объектов и последующего отбора и ранжирования наиболее

существенных из них, с 1813 г. стали называть таксономиями [*Таксономия*]. Построение таксономии предполагает, что любой класс (таксон), включая самый нижний, выделяется по одному существенному признаку или набору таковых. За счет этого объем сжимаемой информации оказывается достаточно большим, и сама классификация позволяет проводить глубокое сравнение объектов за счет того, что их структура<sup>264</sup> раскрывается, по возможности, максимально полно.

Если в практику классифицирования религий войдут таксономии, построенные по всем правилам, то это будет научным прорывом. Такие классификации, построенные в соответствии с универсальными требованиями классиологии, могли бы существенно облегчить поиск социальных закономерностей развития религиозных общностей, они помогли бы оттачивать аналитический инструментарий и выявлять неочевидные, латентные факторы развития религиозных общностей, а также обнаруживать наиболее важные характеристики религий и тем самым способствовать развитию теории религии, они позволили бы направлять энергию исследователей на систематичное изучение наиболее важных процессов в развитии религиозных общностей, содействовали бы развитию понятийного аппарата религиоведения, быстрой систематизации информации о конфессиональных особенностях, сходствах и различиях религиозных общностей, позволяли бы предсказывать религиозные общности с новыми наборами признаков, оценивать степень изученности тех или иных религий или отдельных течений внутри них и тем самым стимулировать изучение слабоизученных объектов, ну и, конечно, они могли бы стимулировать развитие более простых по своей структуре, но при этом достаточно эффективных классификаций религий для решения практических задач [*Покровский, 263*].

### Литература

1. *Казьмина, Пучков* = Казьмина О. Е., Пучков П. И. Конфессии мира. М. : Отражение, 2008. 275 с.
2. *Кожара* = Кожара В. Л. Классификационная проблема. Борок, 1984. 43 с. Деп. в ВИНТИ, № 7149-84.
3. *Ла Соссе* = Ла Соссе П. Ш. де. Учебник по истории религий // Классики мирового религиоведения. М. : Канон, 1996. С. 197–215.
4. *Мюллер* = Мюллер М. От слова к вере // Макс Мюллер, Вундт В. От слова к вере : Миф и религия. М. ; СПб., 2002. С. 40–41. (Антология мысли).
5. *Покровский* = Покровский М. П. Введение в классиологию / М. П. Покровский. Екатеринбург : ИГГ УрО РАН, 2014. 484 с.; То же: URL: [http://www.igg.uran.ru/sites/default/files/pokrovsky\\_kniga.pdf](http://www.igg.uran.ru/sites/default/files/pokrovsky_kniga.pdf) (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>264</sup> Под структурой, согласно определению Т. Х. Керимова, понимается «упорядоченная совокупность внутренних связей некоторого объекта, обеспечивающих воспроизводимость при изменяющихся условиях, основная характеристика системы, её инвариантный аспект». URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7096> (дата обращения: 01.02.2021).

6. *Таксономия* = Таксономия // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/biology/text/4180100> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Adamson* = Adamson C. J. Religions, classification of // Encyclopædia Britannica 2010 for ABBYY Lingvo. Version: 1.0.1.563 @ 29-January-2010 18:18:21, 2010.
8. *Grasserie* = La Grasserie R. de. Des Religions Comparées: au Point de Vue Sociologique. Paris : V. Giard & E. Briere, 1899. 396 p.
9. *Holland* = Prolades Encyclopedia of Religion in Latin America & the Carribbean / Ed. by C. L. Holland. Costa Rica, 2013. URL: [www.prolades.com/clas-eng.pdf](http://www.prolades.com/clas-eng.pdf) (дата обращения: 01.02.2021).
10. *Jastrow* = Jastrow M. The Study of Religion. London: W. Scott, 1901. 451 p.
11. *Melton* = Melton G. The encyclopedia of American religions. Gale, 2003. 1408 p.
12. *Mensching* = Mensching G. Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart : Curt E. Schwab, 1959. 409 s.
13. *Parrish* = Parrish F. L. The classification of religions. Manhattan-Kansas, 1941. 158 p.
14. *Partin* = Partin H. B. Classification of Religions // Enciclopedia of Religion / Ed. By L. Jones. 2 th Ed. Thomson Gale. Vol. 3. P. 1817–1822, 2005.
15. *Piepkorn* = Piepkorn A. C. Profiles in belief : the religious bodies of the United States and Canada. In 4 vols. New York : Harper & Row, 1977–1979.
16. *Tiele* = Tiele K. P. Religions // Encyclopædia Britannica. 9th edition. Edinburgh: A & C Black, 1875.
17. *Ward* = Ward D. The Classification of Religions. Chicago: The open court publ. comp.; London Agents: Kegan Paul. Trench. Trubner & CO., Ltd., 1909. 75 p.

**Любовь Анатольевна Городилова**

*Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **Проблема понимания в диалоге религий**

Статья посвящена постановке проблемы понимания в диалоге религий. Для достижения целей диалога существенным считается достижение понимания между религиозными субъектами. Понимание же интерпретируется разными способами. На фундаментальном уровне его определение может соответствовать появлению новых смыслов, специфичных для ситуации диалога религии и выражающих определенную сущностную характеристику религии. При этом возникает вопрос возможности такого понимания в разных типах диалога.

ключевые слова: диалог религий, межрелигиозный диалог, межконфессиональный диалог, проблема понимания, типы межрелигиозного диалога, внутренний диалог.

Диалог религий в настоящее время вызывает множество дискуссий в пространстве России. Он осуществляется в большей мере для поддержания этноконфессионального мира и согласия, как это можно увидеть, например, в республике Татарстан, где уже стали регулярными и систематическими контакты между Русской православной церковью Московского патриархата и Духовным управлением мусульман Татарстана и России. Их взаимодействия в большей мере проходят в социальной плоскости: организуются круглые столы, совместные проекты, акции, научные, образовательные или даже спортивные мероприятия. Понимание в большей степени обозначается как достижение общих целей по мирному и конструктивному сосуществованию, и считается возможным на основе уже имеющихся к 2021 году результатов.

В плоскости же духовной ситуация существенно сложнее. На конференциях и круглых столах можно услышать попытки обозначить общие точки в вероучениях, найти что-то знакомое в Другом, что, в принципе, обнаруживается практически в любых ситуациях диалога между практически любыми религиозными субъектами. Тем не менее остается ряд вопросов. Нужен ли диалог по поводу религиозных идей и практик исключительно для снижения рисков негативных последствий когнитивного диссонанса, который происходит из-за парадигмального конфликта двух религий, или же его необходимость заключается в чем-то ином, что связано с различными объяснениями феномена понимания, в частности с появлением области новых разделяемых разными религиями областей религиозных смыслов? Возможно ли вообще появление области, где религии бы обретали специфический религиозный опыт, достигая тем самым определенного рода понимания конкретно в ситуации диалога религий?

При рассмотрении диалога религий важно учитывать, что есть множество типов диалога, которые могут заключать в себе разные представления о том, что будет в них обозначено как достижение понимания. Следовательно, и рассматривать возможность понимания как образования новых религиозных смыслов необ-

ходимо в связи с типами диалога. Наиболее интересными представляются классификации, где присутствует выделение внутреннего диалога или схожих по содержанию типов, но с некоторыми различиями. Далее рассмотрим несколько подробнее те типы диалога, где может быть обнаружено понимание в необходимом нам значении. Начнем с общего деления диалога на внешний и внутренний, а затем перейдем к более конкретным классификациям.

Разделение диалога на внешний и внутренний представляется одним из наиболее интересных, поскольку включает как коммуникативный компонент (внешний аспект), так и рефлексивный, построенный на размышлении о Другом (внутренний). Под внешним диалогом, как правило, понимается непосредственное взаимодействие, реальная встреча двух религиозных субъектов, которая может быть представлена во множестве форматов: личная беседа, научная конференция, совместное мероприятие и т.д. Понимание здесь в большей мере формализовано и связано с конкретно обозначенными целями взаимодействия.

Внешний диалог в общих чертах может быть обозначен как внутренний акт разговора с Другим, попытка понять его на ином, зачастую неформализованном уровне. Стоит сказать о том, что внутренний диалог разные авторы преподносят с разными нюансами.

Дж. Реддингтон видел данный тип диалога как внутреннее согласование личных взглядов с другой религиозной традицией [*Redington*]. Соответственно, понимание есть нахождение общих точек или примирение собственных позиций с позициями Другого. Но тут уже есть очевидная сложность. Не будет ли согласование осуществляться на основе собственных религиозных представлений субъекта? Одна из существенных проблем, скажем, христианско-иудейского диалога, как замечает Дж. Магонет, в том, что каждый субъект трактует одни и те же знаки по-разному, и результатом становится попытка оценить Другого с позиции своей веры и найти в своей религии место для этого Другого, хотя Другой может быть совсем иным и жить в абсолютно иной сфере смыслов. Дж. Магонет в своей книге «Разговор с Другим» пытается показать, что у «согласования» есть перспектива только в том случае, если Другой рассматривается его собственными глазами, понимается в его исходных терминах. Хотя эта позиция не столь редка, в ней для нашей темы также представляется трудность. Если пытаться понять Другого в его терминах, посмотреть на мир его глазами, не будет ли понимание равноценно частичной смене религиозной идентичности? Такого рода результат нельзя считать приращением смысла, скорее заменой одного на другой.

Р. Панникар представил собственный термин для обозначения внутреннего диалога: «внутрирелигиозный диалог», который описывал как «встречу с другим религиозным опытом» [*Pannikar, 40*], происходящую внутри самого религиозного субъекта. Диалог с Другим тут происходит либо до непосредственного общения с ним, либо в ходе самого диалога, либо следует за живым общением. Это рассуждение субъекта о религиозном опыте Другого, но в данном случае мы, опять же стал-

квиваемся с вопросом интерпретации чужого опыта. Если здесь обратиться к феноменологии Р. Отто, то можно увидеть, что религиозный опыт сам по себе есть интерпретация столкновения с нуминозным, которое невыразимо само по себе. Каждый человек может трактовать свою встречу с нуминозным по-своему. Если же речь об опыте религиозной традиции, то понимание опыта возможно в большей мере изнутри, поскольку требует переживания. Таким образом, видение чужого религиозного опыта имеет ряд трудностей.

Схожие представления о внутреннем диалоге присутствуют в работах Томаса Мертона, католического монаха, который шел практическим путем и, испытав на себе буддийские практики в Японии, Тибете и на Шри-Ланке, сделал вывод об их важности для христианства. Его волновала стагнация католического монашества, в частности траппистов. В совместных с буддистами религиозных практиках им был получен определенный опыт, который Мертон посчитал аналогичным ряду христианских. Он пришел к тому, что католическим монахам важно обрести «созерцательный диалог», представляющий собой непосредственное участие монахов в определенных практиках буддизма. Инновация была подхвачена церковными деятелями и после II Ватиканского собора получила возможность для осуществления в работе Комиссии по монашескому межрелигиозному обмену. Тут стоит отметить проект «Духовные обмены Востока и Запада», который, правда, не включал именно участия в практиках, но предполагал временное проживание буддийских и католических монахов на территории друг друга. Результатом таких встреч стало налаживание контактов Римской католической церкви с буддистами из разных стран, но затруднительно сказать, какого рода опыт получали в ходе этого эксперимента монахи. С одной стороны, опыт проживания в монастырях для обеих сторон был разделяемым. Католики увидели жизнь и практики буддистов и, наоборот, имели возможность испытать на себе опыты. Тем не менее остается вопрос, как именно они поняли полученные опыты. Интерпретировали их для развития собственной традиции, создавая новые практики, которые могут быть приняты в их традиции, или же лишь заимствовали чужую религиозность, приспособив ее под собственные нужды.

Ф. Клуни говорил о «внутреннем межрелигиозном диалоге», в описании которого представил Другого в виде текста. Живого собеседника может заменить, например, текст его священного писания [Clooney]. Соответственно, понимание будет основано на том, как религиозный субъект интерпретирует текст. В данном случае мы сталкиваемся с герменевтической проблемой понимания текста. Хотя, несомненно, при определенных условиях, допустим при помощи методологии Х.-Г. Гадамера, можно получить адекватные выводы о Другом, но остается проблемным, какого рода пониманием это будет. Более того, если мы говорим о пространстве диалога, то в создании новых смыслов должен принимать участие и Другой, а сами смыслы пониматься одинаково обеими сторонами.

Еще одна известная и авторитетная классификация — это классификация Эрика Дж. Шарпа, где среди 4-х типов (дискурсивный, человеческий, светский и внутренний) также присутствует внутренний диалог, который представляет собой диалог «осмысления и сравнения мистического... опыта духовных традиций». Русский исследователь проблем межрелигиозного диалога С. Мельник отмечает, что в рамках концепции Шарпа внутренний диалог понимается как «сущность религиозности» [Мельник, 94] и предполагает духовную трансформацию субъекта взаимодействия. Шарп не только отвечает на вопрос о возможности понимания как возникновения особой сферы новых смыслов, но и выделяет отдельный вид диалога, который может быть охарактеризован таким образом. Поскольку мы уже отметили возможный ряд проблем в концепциях внутреннего диалога, концепция Шарпа, являющаяся наиболее близкой к нашей, должна быть подробнее рассмотрена в отдельной работе с дополнением практических кейсов.

Отдельный интерес для нас представляет католическая классификация, представленная четырьмя типами в документе «Диалог и прокламация» [*Dialogue*<sup>1</sup> (1991)]. В ней выделяются диалог жизни (уровень «быта»), диалог действия (уровень «рук»), диалог теологического обмена (уровень «головы»), диалог религиозного опыта (уровень «сердца»). Из них интерес представляют типы диалога на уровне «головы» и «сердца», а именно теологический обмен и обмен религиозным опытом. Иногда отмечается, что теологический обмен направлен на поиск истины, а не только на истолкование позиций Другого. Таким образом потенциально в этом типе диалога может образовываться сфера новых религиозных смыслов, но чтобы это подтвердить или опровергнуть, требуется анализ кейсов и результатов ведения диалога Римской католической церкви. Действительно, остается неясным, появляются ли какие-либо новые религиозные концепции в ходе диалога и что они собой представляют. Про уровень «сердца» следует сказать то же, что уже было отмечено, когда мы говорили об обмене монашествующими. Возникает существенная проблема интерпретации религиозного опыта, которая, как правило, не разделяется обеими сторонами межрелигиозного взаимодействия.

Если рассматривать другие типологии, где выделяется нечто схожее с уже описанным, но под другими названиями и нюансами, то набор проблем, с которыми мы будем сталкиваться останется прежним. Как значимые можно отметить классификации П. О. Инграма (концептуальный, социально-ориентированный, внутренний диалог), Ф. Мвумби (по степени близости, где субъекты, как предполагается, сливаются на уровне диалога истины), С. Б. Кинг и др.

Первая существенная проблема — в большинстве классификаций внутренний диалог описывается скорее теоретически, а практические результаты, как правило, не были подвергнуты должной интерпретации, что делает затруднительным подтверждение и реальное выделение специфической сущности религиозности, заключенной в ситуации диалога. Вторая проблема в интерпретации религиозного опыта Другого — не ясно, как именно он должен быть проинтерпретирован, и ка-



ково направление самой интерпретации. Третья существенная проблема — подмена смыслов, которая возникает из-за чрезмерного принятия Другого и отсутствия метода интерпретации. В этом случае в диалоге не появляется чего-то нового, новое появляется только в субъекте взаимодействия, который перенимает идеи и практики Другого, встраивая их в свою идентичность, что образует мозаичную идентичность, которая может быть оценена по-разному, но в случае с религиозными традициями субъект может оказаться в шатком положении между двумя традициями, не принадлежа ни к одной из них и представляя собой лишь новую форму религиозности, но не развитие той традиции, к которой он принадлежал во время вступления в диалог.

### Литература

1. *Мельник* = Мельник С. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4. С. 87–118.
2. *Мертон* = Мертон Т. Христианские мистики и учителя дзен. М. : Энигма, 2018. 256 с.
3. *Clooney* = Clooney F. X. Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. Chichester : John Wiley & Sons, Ltd, 2013.
4. *Dialogue* = Dialogue and Proclamation // PCID: Key Documents. URL: <https://www.pcinterreligious.org/pcid-documents> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Magonet* = Magonet Jonathan. Talking to the Other. London : I. B. Tauris & Co Ltd, 2003.
6. *Pannikar* = Pannikar R. The Intrareligious Dialogue. New York : Paulist, 1978.
7. *Redington* = Redington J. D. The Hindu-Christian Dialogue and the Interior Dialogue // Theological Studies. 1983. № 44. P. 587–603.

**Алексей Сергеевич Балашов**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Российские религиозные организации в социальных сетях: краткий обзор на примере «ВКонтакте» и Instagram**

В статье рассматривается работа религиозных организаций, представляющих ведущие российские конфессии, в популярных социальных сетях. Набивавшие популярность и влияние все 2000-е и 2010-е годы социальные медиа в 2020 году вошли в серьёзный кризис: отношения как с государственными органами во всём мире, так и с аудиторией заметно осложнились. При этом пути развития коммуникаций и перетекания аудитории пока не очевидны и «старые соцсети» по-прежнему являются лидерами медиапотребления, особенно в активном сегменте общества. В работе даётся краткий анализ выстраивания религиозными организациями своего имиджа в соцсетях. Делается вывод о стратегии и тактике СММ-работы религиозными организациями.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** медиатизация религии, новые медиа, социальные сети, религиозная коммуникация.

Социальные сети (шире — новые медиа) давно и прочно вошли в нашу жизнь. Через них проходит большая часть общения между людьми, из них пользователи черпают информацию (от новостей до научных статей и образовательных курсов). Так, согласно опросу «Левада-Центра», в марте 2020 года 39% респондентов назвали в качестве основного источника новостей соцсети (рост за 5 лет почти в два раза). При этом всё более активно осваивают соцсети и люди старшего поколения (в категории 40–54 года рост на 10% и в категории 55+ — на 2%) [*Российский медиаландшафт-2020*].

В 2020 году в мире произошло несколько знаковых для «новых медиа» событий: от претензий к TikTok, Google и Facebook в США до разблокировки Telegram в России. Начало 2021 года ознаменовалось конфликтом ведущих американских интернет-площадок с президентом Д. Трампом. Интернет-гиганты уже не стесняются своих амбиций и желая не только отобрать внимание аудитории у традиционных СМИ, но и навязывать собственную общественно-политическую повестку. Чем закончится конфликт частных интернет-площадок с государством пока не ясно, пользователи перетекают из традиционных Facebook и WhatsApp в Parler и Telegram (возможно временно). Для организаций и бизнеса становится ясно, что делать слишком большой упор на соцсети опасно: в любой момент можно лишиться и аудитории, и контента. Однако и упускать это направление опасно: пользователи слишком привыкли к такому типу потребления и вряд ли массово вернуться на сайты.

Тотальная медиатизация общества и массовый переход в «новые медиа» не могли не затронуть и религиозную сферу. Более того, датский социолог медиа С. Хьярвард «признает, что религия исторически находится во взаимодействии с ме-

диа» [*Hjarvard, 163*]. По его мнению, характерная для современных развитых обществ медиатизация (*mediatization*) становится причиной утери контроля над трансляцией (*mediation*) верований и практик со стороны религиозных институтов и иерархов, что несомненно проводит к эрозии ключевых функций религии. Шведская исследовательница М. Лёвхайм видит в этом тезисе противопоставление религии и медиа как конструкторов смыслов и их передатчиков [*Лёвхайм*].

При этом М. Лёвхайм подчёркивает, что церковь всегда остаётся в роли догоняющей в модернизационных процессах, а медиатизация религии — скорее «реакция на модернизацию и медиатизацию, нежели как явление, связанное с активностью религиозных акторов и их ценностными установками» [*Лёвхайм*]. Церковь в таком случае предстаёт как реакционная сила, противодействующая новым формам жизненного уклада, а не полноценная форма современной жизни.

В результате такого догоняющего развития и упущения инициативы, «религиозные медиа», по мнению С. Хьярварда играют «второстепенную роль в конструировании публичного образа религии» относительно более активных «журналистики о религии» и «банальной религии» (институциональная и фольклорная религии, их иконография и литургические практики, конструирующие религию как культурный товар, предназначенный для развлечения и саморазвития).

С разной степенью успешности религиозные организации выходят в медиа. Причём на низовом уровне это часто происходит более активно и ярко. Целью же данного исследования является анализ работы централизованных (материнских) религиозных организаций в соцсетях.

Российские религиозные организации пришли в соцсети достаточно давно. Существуют как официальные, обозначенные на сайтах, аккаунты, так и полуофициальные, признаваемые таковыми представителями организации, но не указанные на сайте. Не считая многочисленных региональных, приходских и пабликов инициативных групп адептов. Разумеется, приходя на поле медиа, в соцсети, религиозные акторы вынуждены подстраиваться под правила игры, что неизбежно меняет язык коммуникации, смещает акценты.

Самыми популярными соцсетями в России сегодня являются отечественные «ВКонтакте» с «Одноклассниками» и зарубежные YouTube с Instagram (45%, 31%, 30%, 28% в опросе «Левада-Центра» соответственно). Для моего исследования я использовал официальные или имеющие явные признаки официальных паблики религиозных организаций в социальных сетях «ВКонтакте» и Instagram. «Одноклассники» и YouTube были исключены из исследования вследствие специфики аудитории и контента соответственно.

Методом исследования стал контент-анализ, поскольку именно он, по словам Л. Ньюмана, может «документально, с помощью объективных, количественных индикаторов показать, являются ли ваши смутные ощущения, основанные на несистематическом наблюдении, истинными. Он поставляет воспроизводимые, точные результаты на основании исследования текста» [*Ньюман*]. С его помощью мы

надеемся обрести понимание направления развития самопрезентации и стратегии работы религиозных организаций в соцсетях.

В ходе исследования была проанализирована работа семи религиозных организаций, представляющих традиционные верования российского религиозного ландшафта: Русская православная церковь (РПЦ), Русская православная старообрядческая церковь, (РПСЦ), Римско-католическая церковь (РКЦ), Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ), Духовное собрание мусульман России (ДСМР), Буддийская традиционная сангха России (БТСР) и тувинская организация шаманов «Адыг-Ээрен — Дух Медведя».

Была проанализирована работа (СММ — от англ. Social media marketing) организаций во «ВКонтакте» и Instagram за декабрь 2020 г. и январь 2021 г. Для анализа были использованы официальные (указанные на официальном сайте организации) группы и паблики, либо верифицированный представителем организации аккаунт. В отдельных случаях в выборку, при их наличии, включались субъективно наиболее достоверные страницы в соцсетях.

У всех попавших в выборку религиозных организаций есть паблики во «ВКонтакте». У РПСЦ, РКЦ и «Адыг-ээрен» нет аккаунтов в Instagram. В этом случае анализировался только СММ во «ВКонтакте». Отметим, что у католиков есть паблики во всех популярных социальных медиа, кроме «Одноклассников» и Instagram.

С помощью методов контент-анализа СММ религиозных организаций был исследован по следующим параметрам:

- общее количество постов за месяц;
- анализ постов по типу содержания: фото, видео, ссылка на сайт религиозной организации или сторонний ресурс;
- соотношение постов, связанных со внутренними событиями и касающиеся внутренних дел общины с постами, касающихся или спровоцированных внешними, мирскими событиями;
- доля постов, приуроченных к религиозному календарю;
- доля постов с «мыслями на каждый день»;
- доля постов о первоиерархе или его авторские посты;
- доля постов с цитатами из священных текстов.

Первичный анализ показал, что СММ-редакторы уделяют двум площадкам не одинаковое внимание. Большинство контент-менеджеров уделяют большее внимание «ВКонтакте» (что объясняется её лидерством по популярности) и меньшее — Instagram (рис. 1). Исключение составляют РПЦ, у которой постов в Instagram в полтора раза больше, чем во «ВКонтакте» и буддисты, чья активность в Instagram на уровне лучших коммерческих площадок и почти в три раза выше, чем во «ВКонтакте».

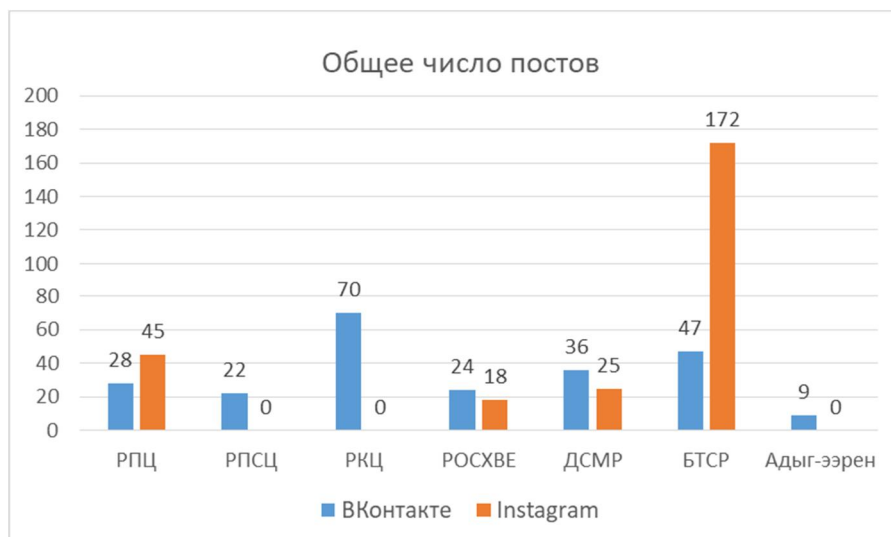


Рис. 1. Общее число постов

Все посты по типу содержания можно разделить на текстовые, видеопосты и содержащие ссылку на внешний по отношению к паблику ресурс. Современные стандарты ведения СММ предполагают наличие фотографии в каждом посте (за исключением видеопостов), поэтому наличие фотоматериалов не учитывалось.

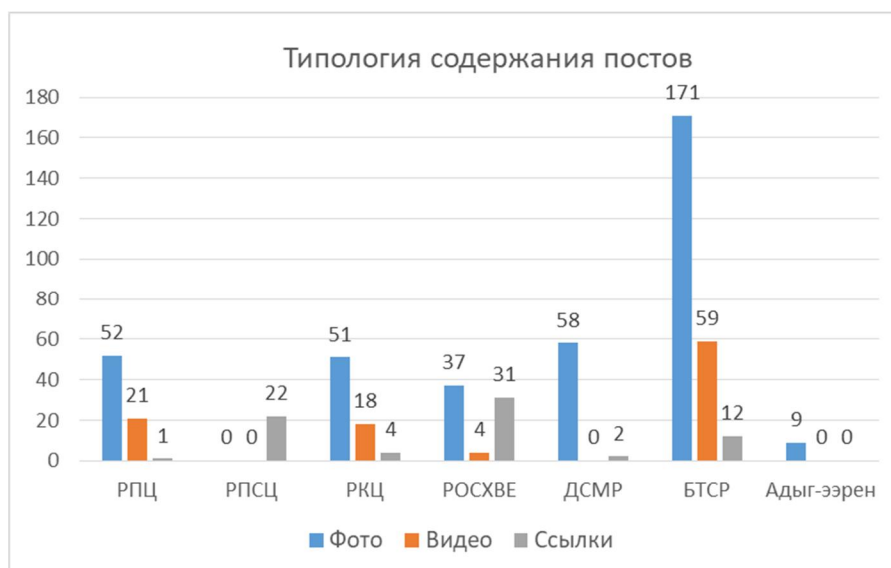


Рис. 2. Типология содержания постов

Несмотря на позиционирование Instagram в качестве соцсети для обмена в первую очередь фотографиями, многие религиозные организации используют его для продвижения и больших текстовых материалов. По этой причине было принято решение объединить обе площадки при анализе содержания по типу контента.

Во всех пабликах больше всего постов содержат фото и приложенный к нему текст. Исключение составляют старообрядцы, чья СММ работа во «ВКонтакте»

представляет собой простую публикацию ссылок на официальный сайт с небольшим комментарием и без приложения фото.

Следует отметить достаточно большую долю видео в пабликах РПЦ, РКЦ и БТСР. Если христианские конфессии публикуют, по большей части, записи проповедей первоиерархов (патриарха Кирилла и архиепископа Паоло Пецци соответственно), то буддийская сангха публикует видео на самую разнообразную тематику: от видеотрансляции из автомобиля бурятского радио до исполнения бурятских песен и танцев на сцене.

Ссылочный аппарат в большинстве своём слабый, посты редко сопровождаются ссылками. Лишь пятидесятники к большинству своих постов прилагают ссылки на свой сайт. В пабликах БТСР ссылки никогда не ведут на официальный сайт, но либо на сторонние информационные ресурсы (например, РИА «Новости»), либо являются рекламой (иногда и коммерческой).

Следующий пункт исследования касался происхождения постов, их генетической обусловленности. Контент-менеджеры пабликов уделяют внимание не только духовной сфере и внутренней жизни общины, но и внешним, относительно религиозной организации, поводам, светским событиям. Таким образом все посты можно разделить на имеющие эндогенный и экзогенный характер.

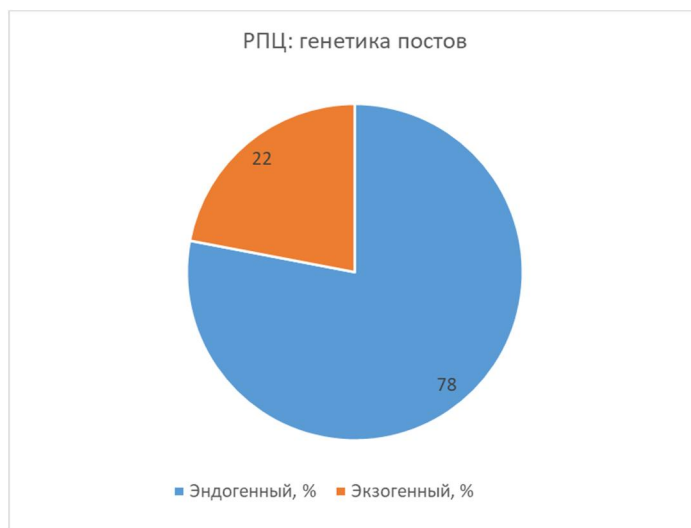


Рис. 3. РПЦ: генетика постов



Рис. 4. РПСЦ: генетика постов

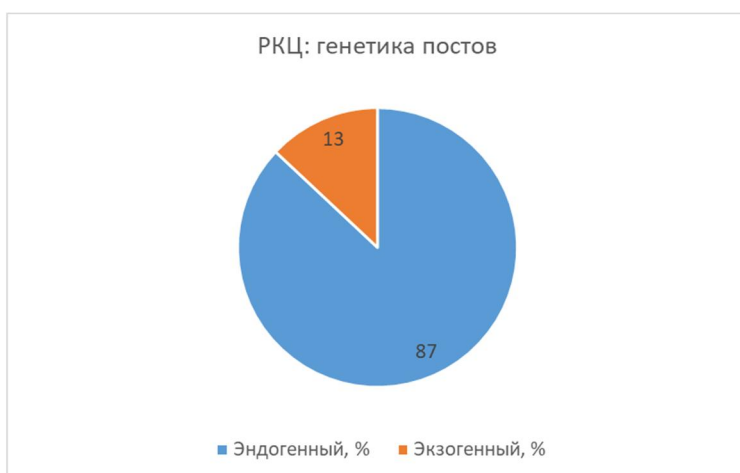


Рис. 5. РКЦ: генетика постов



Рис. 6. РОСХВЕ: генетика постов



Рис. 7. ДСМР: генетика постов



Рис. 8. БТСР: генетика постов



Рис. 9. Адыг-ээрэн: генетика постов



Как видно из диаграмм (рис. 3–9), СММ большинства исследуемых религиозных организаций уделяет значительную долю постов внешним событиям, иногда вовсе не касающимся жизни общины. Следует уточнить, что во многом это обусловлено попаданием встречи нового 2021 г. во временной диапазон исследования. Однако из общего ряда выбивается католическая Архиепископия Божьей Матери, чей СММ в подавляющем большинстве имеет внутреннюю природу (87%, см. рис. 5) и направлен так же вовнутрь общины.

Отметим также пятидесятников из РОСХВЕ и мусульманское ДСМР, чья работа в соцсетях по большей части состоит из постов экзогенного характера. В основном это отчёты о встречах в рамках межрелигиозного диалога или научного сотрудничества и об общественной деятельности организаций (участие в мемориальных событиях, помощь бездомным, другая благотворительность).

У остальных исследуемых организаций доля постов с экзогенной природой колеблется от 22% у РПЦ до 48% у БТСР. Однако необходимо отметить некоторую особенность в СММ буддистов. Если во «ВКонтакте» посты посвящены по большей части (76%) жизни сангхи (в том числе значительное количество объёмных историко-просветительских текстов), то в Instagram напротив — лишь 46% постов имеют эндогенную природу, в то время как большинство (54%) инициированы и посвящены внешним событиям. Это часто видеозаписи из автомобиля с включённым радио «Буряад.фм», новости о бурятских спортсменах и талантах, о проблемах и событиях из жизни Бурятии (например, серия постов об установке цеха по переработке шерсти в Иволгинском дацане) и т. д.

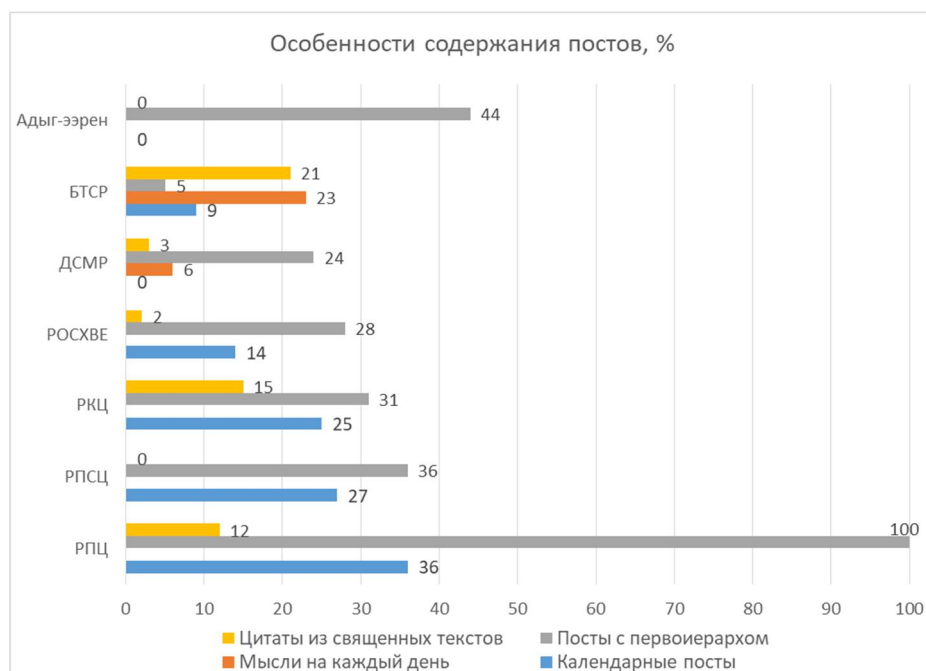


Рис. 10. Особенности содержания постов

Кроме вышеперечисленного, исследуемые паблики были проанализированы на наличие и долю разного типа контента. На рис. 10 показаны доли постов в пабликах:

- с цитатами из священных текстов (Священное писание для авраамических религий; Будда, Нагарджуна, Шантидева и др. — для буддистов);
- о первоиерархе (для католиков учитывались посты как с архиепископом П. Пецци, так и с папой римским Франциском);
- календарные посты;
- посты из рубрики «мысли на каждый день».

Из перечисленных категорий самые популярные посты — с первоиерархом. РПЦ в этой категории из выборки можно исключить, так как сами паблики являются аккаунтами персонально патриарха Кирилла, а не РПЦ. Высокая доля постов с К.-О. Допчун-Оолом также объясняется личным ведением страницы «Адыг-ээрен». В паблике РКЦ во «ВКонтакте» еженедельно публикуются проповеди и благословения П. Пецци. Самым же «скромным» руководителем оказался глава БТСР Д. Аюшеев — всего 5% постов в паблике сангхи непосредственно о нём.

Ожидаемо распространены посты, связанные с религиозными праздниками. Учитывая насыщенные в этом отношении декабрь и январь для христиан всех конфессий, неудивительно, что именно у них доля календарных постов была наивысшей — до 36% у РПЦ. Отсутствовали календарные посты у мусульман и шаманистов.

Вызывает интерес не частое использование цитат из священных текстов во всех пабликах — максимум 21% у буддистов (результат можно считать высоким, поскольку паблики сильно разбавлены светскими и внешними постами). Традиционно делающие упор на Священное Писание протестанты и мусульмане в этом случае показали крайне низкий результат — 2% и 3% соответственно. Отсутствие цитат у старообрядцев объясняется крайне скудным наполнением постов (ссылки с кратким комментарием), а шаманистов — отсутствием текстов.

Доля постов с «мыслями на каждый день» является важным показателем и демонстрирует подход к СММ и желание каждый день удерживать аудиторию в паблике. Лишь две религиозные организации пользуются этим приёмом. Несомненным лидером здесь являются редакторы буддийских пабликов — 23% постов содержат яркую картинку, демонстрирующую буддийское религиозное искусство с подписью (почти всегда с цитатой из священного текста). Намного менее значительна доля «мыслей...» у мусульман — 6% постов.

Подводя итог проведённому исследованию, необходимо заметить, что и сегодня не все религиозные организации уделяют достаточное внимание соцсетям как средству коммуникации с паствой и внешним миром. У многих до сих пор нет ссылок на публикации в соцсетях на официальном сайте, отсутствует стратегия СММ-продвижения.

Наиболее последовательным следует признать СММ РПЦ — здесь и умеренное количество постов, и разумное соотношение фото- и видеоматериалов, экзогенных постов к эндогенным. Отрицательным явлением можно назвать лишь персонализацию аккаунтов под патриарха Кирилла. Причём содержание соответствует названию: эти аккаунты нельзя назвать в полной мере пабликами всей церкви. Почему нет работы в соцсетях от лица всей церкви и нужен ли личный пиар такого уровня патриарху — вопрос открытый.

Отметим слабую работу в соцсетях всероссийских мусульманских муфтиятов. ЦДУМ работает в соцсетях очень слабо, у ДУМ аккаунт во «ВКонтакте» был в прошлом году, но сейчас недоступен. СММ ДСМР строится по остаточному принципу: нет чёткой стратегии, оригинального интересного материала, понимания направления развития. Посты выкладываются неравномерно (иногда по 4–5 в один день с последующим затишьем на неделю), иногда даже дублируются.

Интересна работа в соцсетях БТСР. В сети «ВКонтакте» — это добротный СММ со своими плюсами и минусами. В целом достаточно активный, проработанный и интересный. В Instagram сангха демонстрирует запредельную активность. Причём не по религиозной буддийской линии. Это скорее паблик бурятских патриотов: постов о бурятах и бурятской культуре там больше, чем о буддизме. Встречается откровенная коммерческая реклама, петиции и обращения к властям. Доходит до того, что Буддийская сангха поздравляет в своём паблике с Днём работника органов госбезопасности. Подобные посты неизбежно становятся конфликтными и вызывают возмущение некоторых подписчиков. Аккаунт БТСР в Instagram это скорее национальное бурятское СМИ, точка сбора бурят России.

Ожидать качественного СММ от шаманистов из «Адыг-ээрен» было бы наивно. Но для совсем небольшой национальной (тувинской) организации (даже адрес паблика во «ВКонтакте»: shamans\_of\_tuva) присутствие и работа в соцсети несомненно положительный момент. Отметим «дружбу» «Адыг-ээрен» с другими языческими пабликами (например, славянскими) и использование специальных возможностей соцсетей (единственная из исследуемых религиозных организаций провела опрос в паблике).

Проведённое исследование стало попыткой выявить реализуемые религиозными организациями СММ-стратегии, уловить расставляемые в коммуникации с аудиторией акценты. Несомненно, что российские конфессии представлены в соцсетях гораздо шире (на региональном и местном уровнях). Зачастую жизнь там активнее и движется по другим сценариям. Это должно стать темой будущих исследований и предметом изучения религиоведов и социологов.

### **Список проанализированных электронных ресурсов**

1. «Адыг-ээрен» в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: [https://vk.com/shamans\\_of\\_tuva](https://vk.com/shamans_of_tuva) (дата обращения: 01.02.2021).
2. Архиепархия Божией Матери в Москве в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/cathmos> (дата обращения: 01.02.2021).

3. Буддийская традиционная сангха России в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/public92531215> (дата обращения: 01.02.2021).
4. Буддийская традиционная сангха России в Instagram. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.instagram.com/datsan\\_sangha/](https://www.instagram.com/datsan_sangha/) (дата обращения: 01.02.2021).
5. Духовное собрание мусульман России в Instagram. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.instagram.com/dsmr.ru/> (дата обращения: 01.02.2021).
6. Духовное собрание мусульман России в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/dsmrussia> (дата обращения: 01.02.2021).
7. Патриарх Кирилл в Instagram. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.instagram.com/patriarchkirill/> (дата обращения: 01.02.2021).
8. Патриарх Кирилл в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/patriarhkirill> (дата обращения: 01.02.2021).
9. Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников) в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/роcxbe> (дата обращения: 01.02.2021).
10. Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников) в Instagram. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.instagram.com/roskhve/> (дата обращения: 01.02.2021).
11. Русская православная старообрядческая церковь в «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: [https://vk.com/rpsc\\_official](https://vk.com/rpsc_official) (дата обращения: 01.02.2021).

### **Литература**

1. *Российский медиаландшафт-2020* = Российский медиаландшафт-2020 / АНО «Левада-Центр». URL: <https://www.levada.ru/2020/04/28/rossijskij-medialandshaft-2020/> (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Hjarvard* = Hjarvard S. En Verden av Medier : medialiseringen af politik, sprog, religion og leg. Frederiksberg : Samfundslitteratur, 2008.
3. *Лёвхайм* = Лёвхайм М. Медиатизация религии: критическая оценка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 2. С. 78–79.
4. *Ньюман* = Ньюман Л. Неопросные методы исследования // Социология за рубежом. 1998. № 6. С. 121.

**Дарья Александровна Ченцова**

*Москва, ПСТГУ / МГУ имени М. В. Ломоносова*

## **Православные фундаменталисты и пандемия-2020: от диссидентства к бунту**

В настоящем тексте предпринимается попытка охарактеризовать ситуацию пандемии коронавируса 2020 г. с точки зрения ее влияния на жизнь религиозных организаций России. В фокусе внимания — повседневная жизнь Русской православной церкви и отдельных православных приходов и общин на территории России. Автор фокусирует внимание на различных вариантах позиций церковных иерархов, священнослужителей и мирян в отношении коронавируса и связанных с ним ограничительных мер, анализирует различные точки зрения относительно пандемии 2020 года в среде православных христиан в России, особое внимание уделяя рефлексии в среде так называемых православных фундаменталистов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православие, фундаментализм, Русская православная церковь, COVID-19, пандемия, локдаун, ковид-диссидентство.

2020 год стал сложным во всех отношениях периодом, внесшим коррективы в повседневную жизнь значительной части мирового сообщества. Пандемия COVID-19 и последовавший за ней локдаун оказали значительное влияние на все сферы жизни социума, включая также и сферу духовную, в которой подвергшимися влиянию оказались целые общины и группы, включая иерархов, священнослужителей, монашествующих и верующих мирян. В повседневной жизни православных верующих в России на протяжении 2020 года происходили как формальные, так и неформальные изменения, порожденные, с одной стороны, двумя главными факторами — общими административными решениями, касающимися карантинных ограничительных мер нахождения в публичных местах и запрета массовых собраний, и рекомендациями Патриархии, корректирующими течение религиозной повседневности (от рекомендаций, трансформирующих привычные стереотипы поведения мирян и духовенства в пространстве храма, до ограничений в проведении богослужений). С другой стороны — часть изменений была спродуцирована ответной реакцией на происходящее со стороны духовенства и мирян.

Благодаря все большей тенденции к виртуализации религии и, в целом, к перенесению рефлексии относительно ключевых жизненных событий (как в сфере общественной, так и в сфере приватной жизни), лишь усилившейся в ситуации локдауна, мы можем довольно легко проследить развитие событий в данной ситуации. Все больше церковных институций, епархий, монастырей, приходов и т. д. в настоящее время обзаводятся сайтами, группами и страницами в социальных медиа, что, с одной стороны, позволяет нам проследить хронологию развития событий во время пандемии, а с другой — зафиксировать конкретные индивидуальные и групповые мнения по данному поводу. Реконструировать как официальную церковную позицию, так и то, как она была воспринята православным сообществом

верующих, помогает и ряд публичных выступлений церковных иерархов и известных духовников, а также ряд СМИ<sup>265</sup>, в которых появлялись актуальные сообщения по данной теме (зачастую, чтобы привлечь читателя, с броскими заголовками) [Рувинский; Митрохин].

Хронологически началом кейса можно считать март — апрель 2020 г. (в особенности, страстную и пасхальную седмицы 2020 г.), когда патриарх Кирилл и Священный синод в рамках общих мер по минимизации распространения коронавируса SARS-CoV-2 принимают ряд затрагивающих церковную жизнь решений, «радикально меняющих привычное поведение в храме» [Чапнин]. Среди решений здесь, в первую очередь, вводится комплекс санитарно-гигиенических мер (с особыми указаниями, среди которых — воздержание от целования руки священнику, возложение вместо целования креста после литургии, дезинфекция лжицы после каждого причастника, помазание с использованием ватной палочки и др.), перед Пасхой же ограничительные меры, следуя за государственными директивами, становятся более строгими, вплоть до рекомендации закрытия храмов для прихожан и «совершения богослужений только при участии клира храма, а также сотрудников и волонтеров, присутствие которых необходимо» [Циркулярное письмо]. В целом следует отметить, что значительно число верующих спокойно воспринимают ограничительные меры и активно используют возможные практики приобщения к церковной жизни из тех, которые остаются доступны (трансляции богослужений, подача треб — как лично, так и он-лайн, участие в общей молитве по соглашению и т. д.). В это же время в российских соцсетях появляется хештег #молитесьдома (который также помогает отслеживать материалы по нашей теме).

Тем не менее, несмотря на внешнюю логичность и временный характер ограничительных мер, у ряда церковных групп данные меры вызывают категорическое неприятие (последствие которого проявляется, в частности, в том, что ряд крупных монастырей становятся очагами распространения коронавируса [Чапнин]). Реконструировать всю палитру несогласия также позволяют материалы социальных медиа, в том числе публичные выступления церковных иерархов и отдельных духовных лиц.

В целом ответ на комплекс мер предосторожности, вызванных пандемией, вылился в несколько направлений реакции — от ковид-диссидентства до призывов к «бунту против иерархии», особенно ярко проявившихся в среде наиболее радикально настроенных православных фундаменталистов. В качестве яркого примера

<sup>265</sup> Среди которых Российская газета, ТАСС, РБК, Коммерсант, Интерфакс, РИА Новости, Известия и др.

Так, в одних только Известиях в марте находим целый ряд броских заголовков: «Патриарх Кирилл призвал духовенство продолжать службы без прихожан». URL: <https://iz.ru/995492/2020-04-03/patriarkh-kirill-prizval-dukhovenstvo-prodolzhat-sluzhby-bez-prikhozhan>, «Патриарх Кирилл призвал воздержаться от походов в храмы на фоне коронавируса». URL: <https://iz.ru/992855/2020-03-29/patriarkh-kirill-prizval-vozderzhatsia-ot-pokhodov-v-khramy-na-fone-koronavirusa>, «Патриарх Кирилл призвал не слушать “неразумных” священников». URL: <https://iz.ru/992907/2020-03-29/patriarkh-kirill-prizval-ne-slushat-nerazumnykh-sviashchennikov> (дата обращения: 01.02.2021).

последнего варианта реакции можно привести кейс ныне низверженного схиигумена Сергия (Романова)<sup>266</sup>.

Журналист и церковно-общественный деятель Сергей Чапнин решительно называет ситуацию весны-лета 2020 г. в Среднеуральском женском монастыре, духовно руководимом схиигуменом Сергием, бунтом [Чапнин], в котором схиигумен Сергей открыто призывает<sup>267</sup> православных верующих «игнорировать утвержденный властями режим самоизоляции, “бесовские законы”, принимаемые “дьявольско-сатанинским руководством для уничтожения русского народа”»<sup>268</sup>.

Как отмечает Чапнин, в церковных кругах и группах, отреагировавших на ограничительные меры резко отрицательно, в 2020 г. можно было наблюдать своеобразный всплеск фундаменталистской рефлексии с усилением внимания к церковно-практической жизни, к вопросам практического богословия. Ограничительные меры, связанные с практикой посещения храмовых комплексов и сооружений и с внедрением гигиенических практик в повседневную жизнь храмов, приходов и общин, стали поводом для фундаменталистски настроенных индивидов и групп заново поднять вопросы «чистоты веры», неизменяемости обрядовой жизни, фактически возродили споры о «букве закона». Не остались без внимания и подверглись критике и различные формы виртуализации религии, которые в 2020 году проявились в первую очередь в распространении практики заказа треб онлайн и увеличении числа онлайн-трансляций богослужений. Хотя в последнем случае можно отметить некоторую непоследовательность критики, поскольку православные фундаменталисты сами все больше демонстрируют свое присутствие и разворачивают свою проповедь в социальных медиа.

Следует отметить, что не только в среде радикальных фундаменталистов проявилось несогласие с ограничительными мерами; умеренные скептицизм и ковид-диссидентство можно было наблюдать и в среде епископата и рядового духовенства ряда российских приходов<sup>269</sup>.

<sup>266</sup> Несмотря на запрет в служении и последовавшее за ним низвержение из сана, Сергия продолжают поддерживать его последователи, в частности в формате распространения его идей и проповедей в соцсетях (группы под названием «Проповеди схиигумена Сергия (Романова)» есть в основных популярных среди россиян социальных медиа. URL: <https://vk.com/sxiigumensergiyromanov>; <https://www.facebook.com/groups/188938449227289/>; <https://ok.ru/group/63645569253430>; также функционирует «Портал схиигумена Сергия (Романова) “Живое слово”». URL: <https://jivoeslovo.ru/>) (дата обращения к ресурсам: 01.02.2021).

<sup>267</sup> В видео проповеди, размещенном на Youtube-канале монастыря (в настоящее время видео удалено по требованию Роскомнадзора).

<sup>268</sup> Цит. по: [Беляев].

<sup>269</sup> См. статью Андрея Перцева: Перцев А. Коронавируса в церковном уставе нет. Как целые епархии РПЦ бунтуют против решения патриарха закрыть храмы на Страстную неделю и Пасху // Медуза. URL: <https://meduza.io/feature/2020/04/14/koronavirusa-v-tserkovnom-ustave-net> (дата обращения: 01.02.2021). и подкаст «Коронаскептики от церкви. Почему не все епархии РПЦ закрывают храмы, несмотря на пандемию и призыв патриарха» URL: <https://meduza.io/episodes/2020/04/19/koronaskeptiki-ot-tserkvi-pochemu-ne-vse-eparhii-rpts-zakryvayut-hramy-nesmotrya-na-pandemiyu-i-prizyv-patriarha> (дата обращения: 01.02.2021).

Что же касается именно наиболее фундаменталистски-ориентированной реакции, то последняя не могла не породить ответный нарратив со стороны, репрезентирующей в данном вопросе официальную позицию Церкви<sup>270</sup>. Первое и второе явления, взятые вместе с многочисленными отзывами со стороны верующих (и неверующих), естественным образом спродуцировали интерес не только в среде СМИ (особенное внимание здесь опять же заслужила деятельность схиигумена Сергия<sup>271</sup>), но и со стороны исследователей — антропологов и религиоведов — и породили новые исследовательские нарративы.

Так, например, кейс схиигумена Сергия подробно проанализирован, преимущественно в антропологическом ключе, на онлайн-семинаре из цикла «Православие в современном мире» ББИ в рамках доклада Жанны Корминой «Старец на ютьюбе: о новых технологиях и религиозной аутентичности»<sup>272</sup>. Роман Силантьев в своем разборе кейса схиигумена Сергия придерживается более религиоведческой позиции (и соответствующей ей методологической установки) [*Интерфакс*].

Более общие вопросы влияния пандемии коронавируса на религиозную жизнь России (и в частности, вопросы виртуализации религиозной жизни) были рассмотрены на заседании научного семинара «Религиоведческие исследования в современном мире», проходившего в мае 2020 г. в онлайн-режиме с темой «Социальные сети как пространство религиозных практик», на котором Игорь Крупник (МГУ) поделился методологическими размышлениями о том, как возможно изучать трансформации религиозных практик через призму их переноса и закрепления в Интернет-пространстве, а Лариса Астахова (МГЛУ) проанализировала перенос в Интернет-пространство религиозных практик горевания, связанных, в том числе, с COVID-19. Речь здесь не велась именно о фундаменталистской реакции на COVID-19, но был озвучен ряд методик, подходящих для исследований данного направления.

Нужно отметить, что исследование православного фундаментализма как сложного и нестатичного мировоззренческого комплекса — задача сложная и многогранная<sup>273</sup>, влекущая за собой общий вопрос о фундаментализме в православии, об идейных истоках и современном содержании его российского выражения. Всплеск фундаментализма, последовавший за пандемией, лишний раз продемонстрировал широту и неоднозначность данного феномена и, возможно, выявил и очертил новые задачи для дальнейших религиоведческих и общегуманитарных исследований (так, например, данный пример может быть конструктивно рассмотрен в рамках теории социогуманитарной экспертизы).

<sup>270</sup> См., напр. интервью руководителя Управления по работе с общественными организациями РПЦ прот. Димитрия Рощина интернет-изданию РБК: «В РПЦ осудили проведение пасхальных служб с прихожанами вопреки карантину». URL: <https://www.rbc.ru/society/24/04/2020/5ea322879a7947d798a53978> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>271</sup> См.: [Беляев; Вирус раскола; Карпов; Мартемьянов].

<sup>272</sup> См.: также: [Кормина].

<sup>273</sup> См.: [Ченцова 1; Ченцова, 2].



Ряд предписаний по регуляции общественной и церковной жизни пока остается в силе<sup>274</sup>; некоторая их часть, вероятно, закрепится и продолжит свое существование уже в качестве нормы и после снятия ограничений, вызванных распространением коронавирусной инфекции<sup>275</sup>. В любом случае, пандемия 2020 года выявила определенные проблемы, связанные с религиозной жизнью православных верующих современной России, и произвела на свет новые любопытные кейсы, в которых еще только предстоит разобраться современным исследователям.

### Литература

1. *Беляев* = Беляев С. «Не надо бояться полиции»: бывший духовник Поклонской призвал верующих к неподчинению церковным властям / Новости Екатеринбурга. URL: [https://eaneews.ru/news/byvshiy-dukhovnik-poklonskoj-prizval-veruyushchikh-k-nepodchineniyu-tserkovnym-vlastyam\\_26-04-2020](https://eaneews.ru/news/byvshiy-dukhovnik-poklonskoj-prizval-veruyushchikh-k-nepodchineniyu-tserkovnym-vlastyam_26-04-2020) (дата обращения: 01.02.2021).
2. *Вирус раскола* = Вирус раскола: почему православные фундаменталисты недовольны и РПЦ, и государством. URL: <https://newzv.ru/article/general/06-07-2020/virus-raskola-rochemu-pravoslavnye-fundamentalisty-nedovolny-i-rpts-i-gosudarstvom> (дата обращения: 01.02.2021).
3. *Карпов* = Карпов М. «Антихрист сядет в храме Божиим»: Православные активисты не боятся коронавируса: Они призывают отмечать Пасху и грозят концом света. URL: <https://lenta.ru/articles/2020/04/17/antiquarantine/> (дата обращения: 01.02.2021).
4. *Интерфакс* = Уральского священника, не верящего в пандемию COVID-19, лишили права проповедовать. URL: <https://www.interfax.ru/russia/706222> (дата обращения: 01.02.2021).
5. *Кормина* = Кормина Ж. Пророк лукавого времени: Дело схиигумена Сергия как социологический кейс. URL: <https://republic.ru/posts/97059> (дата обращения: 01.02.2021).
6. *Мартемьянов* = Мартемьянов М. Сердце русской тьмы: Схиигумен Сергей // Батенька, да вы трансформер. URL: <https://batenka.ru/worship/dictator/heart-of-russian-darkness-1/> (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Митрохин* = «Последствия коронавируса патриархия недооценила»: Социолог религии Николай Митрохин — о церковных группировках, сферах влияния и том, что сейчас происходит внутри РПЦ. URL: <https://meduza.io/feature/2020/05/10/posledstviya-koronavirusa-patriarhiya-nedootsenila> (дата обращения: 01.02.2021).
8. *Рувинский* = Рувинский В. Религиозная зараза: Русская православная церковь плохо справляется с коронавирусным кризисом. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2020/05/12/830057-religioznaya-zaraza> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>274</sup> См. Циркулярное письмо первого викария Патриарха Московского и всея Руси по г. Москве митрополита Воскресенского Дионисия от 30 октября 2020 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5712883.html> (дата обращения: 01.02.2021).

<sup>275</sup> Предполагает Глава синодального Отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Иларион (см. Митрополит Иларион выразил надежду на рост числа прихожан после эпидемии // Интерфакс. URL: <https://www.interfax.ru/russia/750310> (дата обращения: 01.02.2021)).

9. *Циркулярное письмо* = Циркулярное письмо первого викария Патриарха Московского и всея Руси по г. Москве митрополита Воскресенского Дионисия от 11 апреля 2020 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5620438.html> (дата обращения: 01.02.2021).
10. *Чапнин* = Чапнин С. Православный фундаментализм : Приведет ли пандемия к расколу РПЦ. URL: <https://carnegie.ru/commentary/82167> (дата обращения: 01.02.2021).
11. *Ченцова 1* = Ченцова Д. А. Религия в пространстве современного социума: специфика религиозного мировоззрения, риски абберраций, виртуализации и фундаментализма // Динамика религиозных общностей в рискогенной реальности: пространственный и институциональный горизонты / под ред. И. А. Дорошина. Саратов : Саратовский источник, 2015. 220 с. С. 127–151.
12. *Ченцова 2* = Ченцова Д. А. Чем опасен православный фундаментализм? (к вопросу о самоидентификации современного христианина) // Антропологическое измерение современности: Сб. научн. тр. Международной очно-заочной научно-практической конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии» (Саратов, 1–2 июня 2015 г.) / Под ред. проф. В. А. Фриауфа. Саратов : СГУ, 2015. С. 82–87.



Секция  
Священного писания



**Алла Владимировна Малкина**

Москва, ПСТГУ

## **Труды отечественных дореволюционных библеистов о «порче» масоретского текста в свете современных исследований**

Статья посвящена рассмотрению вопроса о возможной редакции («порче») иудейскими книжниками масоретского текста. Интерес к данной теме был задан свт. Филаретом Московским в XIX в. в связи с переводом Священного Писания на русский язык. Русские библеисты (Хвольсон, Горский-Платонов, Воронцов и Олесницкий) выражали единую точку зрения и склонялись к *непреднамеренной* («естественной») *порче*, возникшей в результате многочисленного переписывания рукописей на протяжении веков. Случаи *преднамеренной порчи* в иудейских источниках (Мишне, Талмуде, мидрашах, таргумах) исследовали Е. Воронцов и А. Олесницкий. Эти искажения, сознательно внесенные иудейскими книжниками, были исправлены масоретами, вернувшими библейскому тексту изначальное прочтение.

ключевые слова: дореволюционная библеистика, гебраистика, масоретский текст, «порча» текста, иудейские книжники (соферим), Синодальный перевод.

Возвращение интереса к русской библеистике дореволюционного периода в наши дни актуально в связи с недавним празднованием 140-й годовщины создания Синодального перевода Библии в 2016 г. Цель нашей работы состоит в том, чтобы выявить глубину и оригинальность тогдашней научной мысли и показать их важность в свете новейших данных археологии и текстологии. События 1917 г. привели к прекращению существования школы русской библеистики и на протяжении XX в. научная библеистика развивалась преимущественно на Западе. Однако ряд гипотетических «прозрений» отечественных ученых XIX в. не утратили актуальность и в наши дни. Так, еще задолго до открытия Кумранских свитков в 1947 г. православные библеисты выдвигали гипотезы, получившие развитие в XX–XXI вв.

Переводчики Библии на русский язык в XIX в. столкнулись со многими проблемами. Одной из них был вопрос о том, с какого текста переводить ветхозаветные книги: с LXX или с МТ. В итоге, по настоянию руководителя перевода — свт. Филарета Московского — перевод был сделан с МТ, но мессианские места при необходимости цитировались по LXX.

Однако в процессе создания перевода и уже после его издания среди отечественных библеистов возникла полемика вокруг возможной «порчи» иудейскими книжниками масоретского текста.

Еще сам свт. Филарет, ссылаясь на Иустина Философа (II в.), указывал на возможность намеренной «порчи» библейского текста иудеями для облегчения их полемики с христианами [Филарет, 453]. Святитель также приводил некоторые примеры поврежденности МТ. Так, в Пс 144 в МТ отсутствует вторая половина 13 стиха: «верен Господь во всех словесех Своих и преподобен во всех делах Сво-

их» (по LXX), что, по мысли свт. Филарета, является неоспоримым доказательством поврежденности МТ, так как «псалом сей на еврейском языке писан по алфавиту, и в сем месте в еврейском нынешнем тексте недостает стиха, который бы начинался буквою א, и сей-то стих сохранился в переводе семидесяти толковников, в вышеприведенных словах» [Филарет, 454]. Другим примером является мессианское пророчество из Пс 21:17: «ископаша (пронзили) руце мои и нозе мои», которое в МТ читается «как лев» вместо «пронзили», что, по мнению свт. Филарета, «самою принужденностью состава слов и смысла обнаруживает повреждение текста, в котором не без причины можно подозревать неблагонамеренную руку еврея, искавшего средства уклониться от силы пророческого свидетельства о распятии Господнем» [Филарет, 455].

После смерти святителя проблема поврежденности МТ продолжала обсуждаться, но акцент сместился с самого факта поврежденности на его причины. Русские библеисты (Хвольсон, Горский-Платонов, Воронцов и Олесницкий) выражали единую точку зрения и склонялись к *непреднамеренной* («естественной») порче, возникшей в результате многочисленного переписывания рукописей на протяжении веков. При этом некоторые из них (Воронцов, Олесницкий) в ходе текстологического анализа обнаружили *преднамеренную порчу* в иудейских источниках (Мишне, Талмуде, мидрашах, таргумах), цитирующих библейский текст. Искажения сознательно вносились иудейскими книжниками как для прояснения непонятных («темных») мест Писания, так и для изменения экзегетического содержания текста с целью упрочения раввинизма и ведения антихристианской полемики с первых веков н. э. и до момента кодификации МТ в X в., однако были исправлены масоретами, вернувшими библейскому тексту изначальное прочтение.

Профессор-гебраист СПбДА Даниил Авраамович Хвольсон (1819–1911) приводит целый ряд причин вариативности МТ текста, а именно:

- 1) устный характер передачи библейских текстов [Хвольсон, 521]: лишь к X в. получивших окончательное оформление в виде огласованного тивериадского МТ [Тов, 20–36];
- 2) наличие ошибок при переписывании текста с палеоеврейского на квадратное письмо (схожесть букв могла привести к их смешению) [Хвольсон, 565–566];
- 3) неверное прочтение слов из-за отсутствия пробелов при письме [Хвольсон, 526];
- 4) «небрежность копиистов»;
- 5) желание переписчиков «сделать древние тексты понятными и доступными».

Ссылаясь на Диодора Сицилийского (90–30 гг. до н. э.), указывавшего на тенденцию переделывать и вносить искажения в чужие сочинения, ученый указывал на различие между греческой литературой и характером передачи Ветхого Завета:

«евреи никогда с намерением не делали существенных изменений в тексте» [Хвольсон, 521].

Профессор МДА Павел Иванович Горский-Платонов (1835–1904) также отстаивал «ненамеренную порчу» текста и открыто критиковал позицию свт. Феофана (Говорова), считавшего «еврейский текст Священных книг испорченным» и видевшего только в LXX верный оригинал [Каширина, 253]. Горский-Платонов писал, что «на сто слов приходится пять слов разницы греческого текста от еврейского, а в девяносто пяти словах оба текста сходны между собой» [Горский-Платонов, 1]. Среди аргументов в защиту древности МТ он, как и свт. Филарет Московский, приводит ряд мессианских мест, цитируемых в Новом Завете по МТ, а не по LXX (Мф 11:15 = Ос 11:1; Мф 8:17 = Ис 53:4; Ин 19:37 = Зах 12:10; Рим 9:17 = Исх 19:16). Если свт. Феофан видел главный аргумент против МТ в несогласованности греческих переводов этого текста Акилой, Симмахом и Феодотионом с LXX («каждый из переводчиков читал и понимал еврейскую Библию иначе, нежели другие, и все они иначе читали и понимали ее, нежели как она читалась и понималась в то время, как переведена была 70-ю толковниками» [Феофан]), то Горский-Платонов отрицал саму возможность намеренной «порчи» масоретами текста, так как разночтения между LXX и МТ в основном касаются «темных мест» по языку. Он заключает, что «мысль о намеренной порче текста еврейского должна быть откинута как оружие старое, теперь совсем непригодное» [Горский-Платонов, 29].

Спустя 34 года профессор МДА, протоиерей Евгений Александрович Воронцов (1867–1925) в своем капитальном труде по исагогике [Воронцов], изданном в 1909 г. и состоящем из 19 отдельных разделов, проанализировал этапы формирования МТ, опираясь на современные ему научные данные палеографии и археологии. К сожалению, во время Первой мировой войны вторая часть рукописи была утрачена. Признавая авторитетность МТ вслед за западными учеными и Хвольсоном, исследователь видел в нем отражение «одной рукописной традиции Библии» [Воронцов, 265–266], которая восходит к эпохе II Храма. Ученый указывал на особый характер передачи евреями текстов [Воронцов, 5]: труд переписчиков стал священным после гибели II Храма, а чтение Писания в синагоге и дома приравнивалось к ритуальному священнодействию [Воронцов, 18], причем синагогальная кафедра символизировала жертвенник, а «арон ха-кодеш» (место хранения свитков Торы) — Храм. Существование 2 версий масоры («большой» и «малой») могли противоречить в огласовке отдельных чтений, и для выяснения отдельной глоссы он рекомендовал просматривать десятки рукописей [Воронцов, 187]. Воронцов предполагал возможность непреднамеренных искажений в результате неправильного словоделения [Воронцов, 305], описок (Прит 2:20), а написание конечных букв («софийот») относил к эпохе после Вавилонского плена [Воронцов, 298]. Меньший объем книги пророка Иеремии по LXX «на одну восьмую» по сравнению с МТ он считал не только результатом сокращения самого текста, но неверной интерпретацией коротких слов, принимаемых LXX за «лигатурные сокращенные



обозначения» [Воронцов, 297]. Что же касается иудейских источников, он приводит многочисленные примеры текстологических искажений, отвергнутых масоретами в ходе их кодификации текста [Воронцов, 244].

Аким Алексеевич Олесницкий (1842–1907) — профессор-библеист КДА также исследовал многочисленные корректуры иудейских книжников [Олесницкий]. Он полагал, что до кодификации МТ в X в. иудейские книжники (соферим) вносили многочисленные корректуры в текст с целью антихристианской полемики и укрепления иудаизма [Олесницкий, 5–6]. При этом первоначальное чтение помещалось на полях и указывалось, «что данные места читаются по корректуре “исправления книжников”» [Олесницкий, 11]. В своей работе исследователь приводит подробный список иудейских корректур (чтение Тетраграмматона, антропоморфизмы и антропатизмы в описании Бога, места, обличавшие чувственные пороки евреев; места, приписывавшие Богу зло; запрещались к переводу и чтению вслух отрывки Писания и др.). Задача масоретов состояла в том, чтобы восстановить правильное чтение Ветхого Завета «на основании всегда хранившихся в синагогах древнейших списков, недостижимых для произвола корректоров» [Олесницкий, 60–62]. Он указывает, что «нынешняя масоретская Библия сохранила любопытные образцы так называемых контр-корректур или обратных корректур, которыми изгонялись из текста произвольные поправки соферимов» [Олесницкий, 52]. Он приводит примеры ряда неисправленных корректур: слова с висячими буквами (Суд 18:30; Пс 80:14) и слова, отмеченные точками наверху.

Хотя данная дискуссия и не привела к окончательному ответу о характере повреждения МТ, многие представления наших отечественных библеистов имеют важное значение для понимания истории еврейского текста Библии:

- Предположение Воронцова о МТ как об одной из форм древнего еврейского текста, существовавшего к началу новой эры, предвосхитило находки рукописей Кумрана, Вади Мураббаат, Нахал-Хевера и Каирской генизы в XX в., изучение которых обнаружило текстологические разночтения, объясняющиеся существованием нескольких параллельных редакций протомасоретского библейского текста на рубеже н. э. (М. Х. Гошен-Готштейн [Goshen-Gottstein, 145–163], С. Талмон [Talmon, 14–27], С. Д. Уолтерс [Walters, 385–412]). В наши дни обнаружено более 6000 рукописей, относящихся к масоретской группе [Тов, 21].
- Процесс работы над огласовкой текста масоретов в VI–X вв. предполагал возможность различных прочтений консонантного текста с возможным изменением смысла в зависимости от проставления огласовки и его экзегетического толкования. Лишь к X в. огласованный тивериадский МТ, основанный на традициях Аарона Бен-Ашера [Тов, 17, 20] и школе Бен-Нафтали, был кодифицирован. Разногласия по вопросу вокализации, удвоения и правописания согласных этих школ в вопросе огласовки достигают 875 мест.

- Изучение «исправлений книжников»: сходств некоторых букв и их смешения как в палеоеврейском, так и в квадратном еврейском шрифте, пропусков согласных в тексте, вариативности чтения консонантного текста в условиях отсутствия единой огласовки, смешения ряда грамматических форм, проблем слогового деления текста как причин, послуживших разночтениям в рукописях и искажению смысла слов, — демонстрирует высокий уровень тогдашних отечественных библеистов, их знакомство с новейшими западными исследованиями.
- В современной библеистике данный вопрос объясняется с позиции экзегезы Писания, развившейся на основе раввинистических толкований.
- Компаративный анализ МТ и иудейских таргумов и мидрашей русскими библеистами (Олесницким, Воронцовым) выявил целый ряд разночтений, внесенных иудейскими книжниками в ходе развития иудаизма и его размежевания с христианством, которые были отвергнуты и отредактированы масоретами.
- Изучение трудов дореволюционных библеистов даже только по проблеме «порчи» МТ проливает свет на состояние отечественной школы того времени, демонстрирует широту познаний ученых конца XIX — начала XX в. и разнообразие применяемых ими методов при изучении библейского текста. Несмотря на значительное отставание современной отечественной библеистики и ее ориентацию на запад, знакомство с капитальными трудами дореволюционной отечественной школы дает надежду на возрождение православной библейской науки на основе тех традиций, которые были заложены в XIX в.

### Литература

1. *Воронцов* = Воронцов Е., прот. Домасоретская и масоретская Библия, как манускрипт в связи с историей древнееврейского письменного дела. Сергиев Посад, 1909. 316 с.
2. *Горский-Платонов* = Горский-Платонов П. И. Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе». М., 1875. С. 1–29.
3. *Каширина* = Каширина В. В. Полемика свт. Феофана Затворника по вопросу перевода священного Писания на русский язык // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 251–277.
4. *Олесницкий* = Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // Труды Киевской духовной академии. 1879. Т. 2–3. № 5. С. 3–53.
5. *Тов* = Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М. : ББИ, 2015. 424 с.
6. *Феофан* = Феофан (Говоров), свт. Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний // Душеполезное чтение. М., 1876, сентябрь. URL: [http://www.odinblago.ru/feofan\\_nov\\_perevod/](http://www.odinblago.ru/feofan_nov_perevod/) (дата обращения: 01.02.2021).
7. *Филарет* = Филарет (Дроздов), свт. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов // Прибавления к изданию творений Святых Отцев, в русском переводе. М. : Тип. В. Готье, 1858. Часть 17. Кн. 3. С. 452–484.

8. *Хвольсон* = Хвольсон Д. А. История ветхозаветного текста и очерк древнейших его переводов по отношению к подлиннику и между собой // Христианское чтение. 1874. № 1. С. 521–566.
9. *Goshen-Gottstein* = Goshen-Gottstein M. The Aleppo Codex and the Rise of the Masoretic Bible Text // The Biblical Archeologist. 1979. № 42.3. P. 145–163.
10. *Talmon* = Talmon S. The Three Scrolls of the Law That Were Found in the Temple Court // Textus. 1962. № 2. P. 14–27.
11. *Walters* = Walters S. D. Hannah and Anna-The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1 // JBL. 1988. № 107. P. 385–412.

**Мария Александровна Воробьева**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Евангелие от Фомы и индийская философия — сравнительный ракурс**

Евангелие от Фомы — апокриф конца I — середины II века. Многие исследователи пытаются сравнить его теологию с гностическими, восточными и другими школами мысли. В этом докладе мы рассмотрим происхождение и культурно-религиозный контекст Евангелия от Фомы, а также предложим пролегомены к интерпретации этого текста в русле философии недвойственности и ее сравнения с соответствующими учениями Упанишад. Будет также затронут вопрос о знакомстве ранних индийских христиан с Евангелием от Фомы.

Евангелие от Фомы (далее ЕФ) долгое время было известно только по опровержениям в христианских источниках. О нем упоминали Ориген, Кирилл Иерусалимский, Иоанн Дамаскин и другие богословы, считая ЕФ еретическим. Кирилл Иерусалимский и Иоанн Дамаскин ассоциировали его с манихейством. Когда в конце XIX — начале XX века во время раскопок в Верхнем Египте были найдены фрагменты на греческом, а затем в 1945 году полный вариант на коптском языке, большинство исследователей, продолжая традиции христианских источников, сочли его сравнительно поздним и гностическим.

В ряде отрывков сторонники гностической интерпретации видят типичные для гностиков представления о дуальности мироздания, греховности и бессмысленности материального «падшего» мира, в том числе человеческого тела. Иисус воспринимается как часть высшего света, спустившийся в грубый мир, чтобы спасти человечество и вывести его к свету, который есть Бог.

Иисус сказал: Несчастно тело, зависящее от другого тела. И несчастна душа, зависящая от них обоих (ЕФ 87).

Иисус сказал: Если плоть возникла из-за духа — это чудо. Если же дух из-за тела — это чудо из чудес. Но я удивляюсь тому, как такое великое богатство поселилось в такой бедности (ЕФ 29).

Впрочем, данные отрывки можно интерпретировать и как восхищение могуществом Бога, который смог создать такое чудо — дух из брэнного тела; как призыв уповать не на себя или других людей, а на милость Всевышнего.

Европейская школа обычно придерживается поздней датировки ЕФ и считает, что ЕФ содержит очень искаженные сведения о личности Христа, для исторической науки значения не имеющие (напр., Г. Людеманн).

Иной тренд породила школа вокруг «семинара по Иисусу» учрежденного в США в 1985 году: его участники ставили ЕФ на одну доску с каноническими Евангелиями и подчас считали, что ЕФ относится к тому же раннему периоду, что и ис-

точник Q. Такая датировка позволяла иначе взглянуть и на значимость ЕФ для поиска исторического Иисуса.

Если ЕФ не вторично по отношению к синоптикам, то перед нами новое окно в раннехристианскую традицию, ценный новый источник. В частности, оно открывает возможность неэсхатологической трактовки Иисуса и подрывает почву под магистральной концепцией Вайса–Швейцера (Иисус как апокалиптический пророк).

Конечно, даже такой адепт ранней датировки как Паттерсон признает, что поздний контекст наложил свой отпечаток: ЕФ писалось в Эдессе, где неоплатонизм был силен, а гонения со стороны властей отсутствовали. Поэтому не было стимула соотносить христологию с мученичеством и акцентировать идею страданий, крестной смерти и воскресения Иисуса.

Но одно дело — небольшой поверхностный слой неоплатонизма, а другое — датировка первой редакции и базового взгляда на Иисуса.

ЕФ не содержит апокалиптической риторики и не затрагивает вопросы всеобщей эсхатологии, путь к спасению предстает в большей степени как личный, индивидуальный процесс. И в этом Иисус приближается к восточным учителям мудрости, рассказывающим каждому человеку возможный способ выхода из данного ограниченного и полного страданий мира. Причем в ряде мест есть указание на то, что это путь не для всех и каждого, большинство людей его не видят.

Я встал посреди мира и я явился им во плоти. Я нашел их всех пьяными. Я не нашел ни одного из них жаждущим (ЕФ 28).

В последнее время заявили о себе и попытки уйти от крайностей в оценке ЕФ и его взаимосвязи с синоптиками. Она заметна даже у Марка Гудейкра, который заменяет «зависимость» от синоптиков на «знакомство» с ними. Джон Клоппенборг предполагает достаточно сложную модель, при которой передача текстов была текучей, с множеством взаимных влияний и заимствований.

Но мне бы хотелось сконцентрироваться на интерпретации ЕФ, сделав акцент на мотиве недвойственности. В науке ему уделяли сравнительно мало внимания. Одна из причин заключается в том, что ЕФ интересуются либо духовные искатели, не имеющие достаточных научных познаний в этой области, либо ученые — представители североамериканской школы, в основном, весьма далекие от мистицизма.

Тем не менее ЕФ содержит ряд изречений, которые можно интерпретировать в ключе недуалистического понимания мира. Интересно, что подобная трактовка ЕФ появляется довольно рано у Ипполита Римского в «Опровержении всех ересей». Упомянув о ЕФ, он пишет, что его создатели учили о божественной, блаженной природе, одновременно скрытой и явленной, всего, что было, есть и будет. Согласно Ипполиту, создатели «египетского текста, приписываемого Фоме», утверждают, что райское царство нужно искать внутри человека.

Но прежде чем проводить индийские параллели, введем еще один элемент пазла: связь христианства с Индией. Христианство пришло в Индию уже в начале

нашей эры. Несмотря на сравнительно небольшую численность христианских общин, за долгую историю развития учения на полуострове Индостан имелось достаточно возможностей взаимообмена идеями и некоторыми положениями учений между последователями Иисуса и индуистскими школами.

В контексте рассматриваемой темы интересно, что церковное предание связывает приход христианства на п-ов Индостан именно с проповеднической деятельностью апостола Фомы — предполагаемого автора ЕФ. Это подробно описано в апокрифе «Деяния апостола Фомы», созданном в III веке и написанном на сирийском. Согласно ему, после сошествия Святого Духа апостолы поделили между собой территории будущих проповедей и жребий Фомы пал на Индию. Он прибывает в юго-западный регион современной Индии, носивший название Малабар. Портовые города данной области связывали торговцев греко-римского мира и Дальнего Востока, были важными точками на Шелковом Пути. Языком общения для купцов и торговцев был арамейский. Совершив ряд чудес и проповеднических служений, именно в южной Индии ап. Фома принял мученическую смерть от руки местного правителя. Часть его мощей находится сейчас в кафедральном соборе Святого Фомы в Ченнаи (один из крупнейших городов юга страны), который является местом паломничества индийских христиан.

Документального подтверждения преданию в настоящий момент нет. Точно известно, что в конце IV века христианский проповедник и торговец Фома Канский прибыл в Индию с довольно большой группой христиан Ближнего Востока и попросил убежища у царя Черамана Перумала, ссылаясь на преследование персидского правителя Шапура II. Именно основанная им община и считается сегодня многими исследователями первой христианской общиной Индии, есть даже точка зрения, что Фому Канского перепутали с ап. Фомой, по причине чего и возник культ последнего.

Однако если признавать хотя бы некоторое рациональное зерно за преданием, то вполне вероятны и более ранние контакты сирийских христиан и индийцев. Не исключено даже, что первым христианам Индии мог быть известен текст ЕФ.

Но чаще можно встретить предположения о том, что как раз на формирование ЕФ могла повлиять восточная философия и мистика. И одним из возможных источников этого влияния называют индуизм, поскольку весьма ранние контакты двух цивилизаций если и не доказаны на данный момент документально, то вполне возможны.

Конечно, классическая философия индийского недуализма — адвайта-веданта Шанкарачарьи, а также ее разнообразные варианты (вишишта-адвайта Рамануджи, шакти-вишишта-адвайта в традиции вира шивиазма) окончательно сформировались значительно позже ЕФ, в X веке. Но неоспоримый факт, что недуалистические интерпретации пронизывают тексты индуистских священных писаний — шрути (Веды, Упанишады) и тексты Пуран (Махабхарата, особенно ее философские части, например, Бхагавад Гита). И хотя индуизма в его современном понимании в

первые века нашей эры еще не существовало, базовые концепции Санатана Дхармы вполне сложились (Санатана Дхарма — вечная истина, совокупность основных религиозно-философских понятий, в той или иной степени разделяемых всеми направлениями индуизма).

Приведенные ниже цитаты демонстрируют схожесть в подходе к описанию образа Бога и его качеств в Упанишадах и ЕФ.

Изначальный Источник, из которого все произошло и к полноте которого все стремится, согласно ЕФ, есть Создатель, который проявляется в самом себе за пределами всех мест, от него все исходит и к нему возвращается.

Иисус сказал: Я — свет, который над всеми ними. Я — все. Все вышло из меня и все пришло ко мне. Расколите дерево я там, поднимите камень и найдете меня (ЕФ 77).

Иисус сказал: Я тот, кто существует благодаря Тому, кто всегда равен самому себе (ЕФ 61).

Одно из основных качеств Бога в корпусе Упанишад — его «всеприсутствие» во времени и пространстве, он являет собой проявленное и непроявленное бытие.

Это брахманство, эта кшатра, эти миры, эти боги, эти существа, это все — Атман (Брихадараньяка Упанишада, разд. Мадху, брахмана 4, ст. 6).

Богу, который в огне, который в воде, который проник в весь мир. Который в растениях, который в деревьях, — тому богу — поклонение, поклонение (Шветашватара Упанишада, ч. 2, ст. 17)!

У Фомы Иисус много говорит о качествах Бога и знаках его постижения. Некоторые логики можно рассматривать как описание всепроникающего и бескачественного Бога.

Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннее как внешнее, и внешнее — как внутреннее, и верхнее — как нижнее, и чтобы вы сделали мужчину и женщину одним и тем же, чтобы мужчина не был мужчиной, а женщина женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаз, и руку — вместо руки, и ногу — вместо ноги, и образ вместо образа, тогда вы войдете в Царствие (ЕФ 22).

Похожие положения мы встречаем и в индийских шастрах, однако там недвойственность высшего существа выражается гораздо более явно и четко.

Пуруша — выше Непроявленного, — всепроникающий и лишенный признаков (Катха Упанишада, разд. 3, ст. 8).

Кто знает, что Брахман — действительный, знающий, бесконечный, скрытый в тайнике сердца, в наивысшем пространстве, тот достигает исполнения всех желаний (Тайттирия Упанишада, разд. 2, гл. 1, ст. 2)

В обоих случаях духовная практика рассматривается как раскрытие важнейшей тайны — тайны Всеединства, цель — высшее единение с изначальным источником бытия, поиск Того, от которого все пришло и к которому все стремится, что

логично, поскольку, с точки зрения ЕФ и индийской философии недвойственности, Бог — везде.

Царствие внутри вас и вне вас (ЕФ 3).

Брахман — высший, великий, скрытый во всех существах, в теле каждого (Шветашватара Упанишада, ч. 3, ст. 7).

В ЕФ есть концепция падения как разделения и главная задача человека — восстановление изначального единства. Христос приходит из неразделенного и сам не разделяет. Он базово свет, но родился во плоти, при этом Иисус трансцендентен. В Катха Упанишаде имеется прямое указание на одновременно имманентную и трансцендентную природу божественного:

Единый Атман во всех существах уподобляется каждому образу, оставаясь вне их (Катха Упанишада, разд. 2, ст. 9).

Материальный мир, с точки зрения ЕФ, реален, это вполне совпадает с концепцией, изложенной в Упанишадах, где отрицается только независимое от Господа существование материальных объектов, однако не сама их реальность.

В ЕФ довольно редко упоминается Создатель. У Отца есть качества движения и покоя, он имеет вид света и обладает волей. Данный подход также весьма схож с образом Брахмана из корпуса Упанишад. Причем, в некоторых местах автор ЕФ говорит о женском начале в Божестве. Творец в этом контексте видится как средоточие великой силы и богатства, некая истинная мать, от которой родился Иисус. Некоторые исследователи (С. Гэзеркоул) отмечают возможное отождествление этой силы в ЕФ со Святым Духом. На иврите слово «дух» (руах) — женского рода. В Новом Завете есть идея рождения от Святого Духа (Евангелие от Иоанна), которую можно истолковать именно в контексте происхождения от Небесной Матери, хотя там данная трактовка не применяется к Иисусу и верующим. Теоретически, даже формулировка «Во имя Отца, Сына и Святого Духа» допускает такое толкование. Оно не отражено в Новом Завете, но, вполне возможно, что ЕФ восходит к такой интерпретации.

Кто не возлюбит Отца своего и Мать, подобно мне, не сможет стать мне учеником... Но моя истинная Мать дала мне жизнь (ЕФ 101).

В этой связи интересно упомянуть о наличии у хорошо знающих индуизм христианских богословов (Беда Гриффитс) вариантов сопоставления различных проявлений Брахмана со Святой Троицей, где ниргуна (бескачественный) Брахман отождествляется с Отцом, сагуна (имеющий качества) Брахман — Словом, а женское божественное начало Шакти со Святым Духом [Демченко, 183].

Недвойственный опыт полного поглощения Единым Началом женской природы — частый и значимый мотив в ведийской литературе. Мы встречаем самые разнообразные трактовки данного образа, в том числе как матери природы, одной из сторон божественного, олицетворяющего абсолютную любовь.



Важнейшее условие достижения результата на духовном пути в ЕФ — необходимость отречения от всего мирского:

Тот, кто не возненавидит своего отца и свою мать, не может быть мне учеником. И тот, кто не возненавидит своих братьев и сестер и не возьмет свой крест подобно мне, не будет достоин меня (ЕФ 101).

Подобное отношение постоянно встречаем и в Упанишадах, ниже лишь один из множества примеров:

Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Освободившись от всех чувств, которыми он был наполнен, охвачен и прикреплен к колеснице, он достигает соединения с Атманом (Майтри Упанишады, ч. 4, ст. 4).

Безусловно, подобная недвойственная интерпретация не может служить основанием утвердительного ответа на вопрос о влиянии индийских учений на ЕФ, но текст предоставляет очень широкое поле для не дуалистических трактований изложенного в нем учения. Указанные выше параллели представляют собой общие соображения, базовые идеи, касающиеся сравнительного изучения ЕФ и индийской философии.

Удивительное разнообразие трактовок Евангелия от Фомы как с позиций гностического мистического дуализма, так и с позиции ведийской мысли предоставляет широкие возможности для дальнейших изысканий по вопросу понимания и вариантов прочтения апокрифа.

### **Литература**

1. *Демченко* = Демченко М. Путь Сатчитананды. М. : Ганга, 2008. 320 с.
2. *Лобанов* = Лобанов С. В. Влияние индийской философской традиции на санскритские переводы Библии // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2014. С. 124–134.
3. *Мирошников* = Евангелие от Фомы // Предисловие, перевод с коптского и древнегреческого И. Ю. Мирошникова. Scripta Antiqua. М. : Собрание, 2012, С. 423–451.
4. *Сыркин* = Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент, и прил. А. Я. Сыркина. М. : Наука, 2019. 795 с.
5. *Gathercole* = Gathercole S. The gospel of Thomas. Boston : Brill Leiden, 2014. 719 p.
6. *Patterson* = Patterson Stephen J. The fifth gospel. T&T Clark International, 2011. 128 p.

**Мария Леонидовна Максимова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Чтение Священного писания в Церкви I века: к постановке проблемы**

В статье анализируются возможные традиции чтения Священного Писания в ранней церкви и их происхождение. Была ли традиция чтения Писания унаследована христианами от синагоги? Могла ли быть связана христианская традиция чтения Писания с греческим симпозиумом, на котором чтения происходили после трапезы? Последнее не представляется вероятным по ряду причин. Изучалось ли Священное Писание у христиан по типу школы?

ключевые слова: Священное писание, чтение, ранняя церковь, синагога, школа, симпозиум.

У нас нет ни одного прямого свидетельства о практике чтения Священного писания в Церкви первого века. Но судя по количеству цитат у апостола Павла и в Евангелиях видно, что иудейское Священное Писание имело большое значение в ранней Церкви. В этой статье мы рассмотрим саму традицию чтения Священных текстов, не зависимо от того, какие именно тексты читались.

В связи с этим можно поставить следующие вопросы:

1. Сохранилось ли в ранней Церкви что-то от традиции синагогальных собраний с чтением Священного Писания (без трапезы)?
2. Оказала ли влияние традиция чтения философских книг на греческих симпозиумах (с трапезой) на чтение Писания в ранней Церкви?
3. Какого типа были собрания ранней Церкви, на которых происходило чтение Писания, — литургические по типу синагоги, или по типу школы?

### **1. Традиция от синагоги**

#### *1.1. Сначала «ученики» продолжали ходить в синагоги*

То, что первые христиане какое-то время продолжали ходить в синагоги, нам известно из книги Деяний Апостолов. Например, первомученик Стефан был обвинен за то, что проповедовал и спорил в синагоге эллинистов в Иерусалиме (Деян 6:8). После этого Савл пошел искать христиан в синагогах Дамаска (Деян 9:1–2), а затем уже апостол Павел проповедовал в синагогах разных городов по несколько месяцев, прежде чем был вынужден отделить христианские собрания (Деян 17:16–17 (Афины), 19:8 (Эфес), 18:4 (Коринф), 14.3). Аполлос также проповедовал в синагоге (Деян. 18:24–26).

Судя по всему, община христиан Иерусалима, возглавляемая Иаковом, продолжала соблюдать субботу и ходить в синагоги, поскольку они были «ревнители Закона» (Деян 15:5, 21; 21:20).

Известно, что публичное чтение в синагоге привлекало не только иудеев, и это была возможность приобщения к библейской мудрости даже для людей не умеющих читать. Поскольку многие первые христиане сначала ходили в синагогу как иудеи или как «боящиеся Бога» (Деян 10:2, 13:16, 26)<sup>276</sup>, можно предположить, что позже, когда они стали собираться отдельно, они могли сохранить некоторые традиции синагоги, и в частности, публичное чтение Священного Писания.

### 1.2. Чтение Писания в синагоге

О традиции чтения Священного Писания в синагоге первого века есть краткие свидетельства в книгах Филона Александрийского (Philo. Hypoth. 7:12–13, Dreams 2.127, Moses 2.216), Иосифа Флавия (Против Апиона 2.17) и в «надписи Феодота» из иерусалимской синагоги, кроме того в Евангелии Луки (4:16–19) и в Деяниях Апостолов (13:15–16, 15:21)<sup>277</sup>.

Более подробные сведения можно получить из Мишны и Тосефты. Хотя Мишна писалась во II веке, а Тосефта во II–III веках, они представляют собой запись более ранней устной традиции. В Мишне упоминается, что субботних богослужений в синагоге было четыре (М. Бер. 4:1). Иосиф Флавий приводит свидетельство одного языческого наблюдателя о том, что евреи, по-видимому, проводили всю субботу в синагоге (Против Апиона 1:209). Чтение Писания и поучение обычно происходили на утреннем богослужении, но не обязательно (Т. Мег. 4.10). В некоторых синагогах иудеи читали Писание также в базарные дни — понедельник и четверг (М. Мег. 3:6, 4:1) [Graves, 472–473]. После чтения в синагоге часто была проповедь (Philo. Hypoth. 7:12–13, Лк. 4:16–19, Деян. 13:15)<sup>278</sup>.

Связь христианских собраний с иудейской традицией особенно видна в периодичности встреч — каждую неделю (или чаще), в то время как другие греко-римские сообщества обычно устраивали встречи раз в месяц [Kloppenborg, 35, 233, 254; Harland, 65–66]. Проповедь после чтения Писания у христиан также имеет прямое преемство от синагоги.

### 1.3. Разные традиции

Мы предполагаем, что по крайней мере в некоторых общинах ранней Церкви были собрания с чтением Священного Писания. Но следует учитывать, что в разных местах Римской империи возникали разные типы христианских собраний.

Вероятно, в некоторых Павловых общинах, форма поклонения была очень свободная, судя по описанию собрания церкви в 1 Кор. 14.

В то же время церковь Антиохии, из которой ушел апостол Павел, находилась под влиянием Иерусалима и иудеев-христиан, что видно из книги Деяний (11:22,

<sup>276</sup> См.: [Левинская, гл. 4–6].

<sup>277</sup> См.: [Graves, 469–470].

<sup>278</sup> См.: [Graves, 480–483; Beckwith 2010, 19–20].

15:1–2) и из Послания Галатам (2:11–14), и могла сохранить традицию чтения Писания после отделения от синагоги<sup>279</sup>.

О Римской церкви известно, что она появилась рано, включала изначально много иудеев-христиан и имела прямую связь с Иерусалимом, поскольку в начале первого века в Риме было много евреев, большинство из которых первоначально прибыли как пленники (рабы) из района Иудеи (Светоний; Деян 18:2, 28:21; Рим 15:20–23) [Brown, 95, 212]. Чтобы найти взаимопонимание с Римской церковью, апостол Павел в Послании к Римлянам гораздо уважительнее говорит о Законе и евреях, чем в других посланиях, и старается показать, что он придерживается той же веры, что и церковь в Иерусалиме. В то же время из Послания к Римлянам видно, что в Риме было несколько христианских общин с разными традициями (Рим 3–15).

Позже, в конце первого века, когда было написано 1 Послание Климента, оно было написано от имени церкви Рима, судя по всему, имеющей достаточный авторитет, поэтому можно предположить, что общины Рима достигли согласия и составляли одну церковь.

В 1 Послании Климента (гл. 40) можно увидеть косвенное свидетельство о сохранении традиции собраний, похожих на синагогальное богослужение, там сказано:

...Мы должны в порядке совершать все, что Господь повелел совершать в определенные времена. Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы...

О чтении Писания тут не сказано, но, судя по всему, речь идет о богослужении, и упоминание повеления Господа о порядке показывает, что в этом была давняя авторитетная традиция [Hengel, 202]. Кроме того, в этом Послании Климента и в 1 Послании Петра, написанном также из Рима, используется еврейская культовая терминология и авторитет апостола Петра, указывающие на преемство от Иерусалима (1 Пет 2:5; 1 Клим. 40–41, ср. Рим 15:16) [Brown, 136–137].

Первое свидетельство о чтении Писания на богослужении сохранилось также из Рима — от Иустина Философа (в середине II века), описавшего богослужение в день Солнца, на котором «читаются воспоминания Апостолов или писания Пророков» (Иустин. Апол. 1.67). Вероятно, позднее, благодаря авторитету Римской церкви, это распространилось в другие города.

## 2. Влияние эллинского симпозиума

С другой стороны, в греко-римском мире публичные чтения литературы проходили в закрытых элитных клубах или в философско-риторических школах (в больших городах, таких как Тарс, Эфес, Антиохия, Александрия). Поэтому некоторые исследователи предполагают, что собрания христиан могли быть связаны по фор-

<sup>279</sup> См.: [Hengel, 280–281, 285–286].

ме не с синагогой, а с эллинским симпозиумом, где после трапезы проходили чтения различных книг<sup>280</sup>.

Однако, среди первых христиан не известно никого из высшего греко-римского общества или с высшим эллинистическим образованием, кто мог бы принести эту традицию в Церковь [Meeks, 72–73; Kloppenborg, 318, 328]. Первый известный нам высокообразованный христианин — Иустин Философ во втором веке. Также нет никаких христианских свидетельств о чтении Писания после трапезы-Евхаристии: самые ранние свидетельства о христианском богослужении второго века — от Плиния Мл. и Иустина Философа — говорят о трапезе в конце (Иустин. Апол. 1.67) [Плиний, 34–35].

Кроме того, форма и стиль первых христианских книг очень отличается от эллинских книг, что косвенно свидетельствует о совсем другой обстановке чтения [Gamble, Hurtado 2012, 2].

Дело в том, что в период I–II вв. н. э. в Римской империи для греко-римской литературы был принят стиль *scriptio continua* (текст без разделения слов), хотя тексты хозяйственных документов и надписи этого периода обычно имеют словесное деление, и в копиях римских книг до I века разделение слов было нормой. Еврейские рукописи того же времени (Кумранские тексты) также имеют разделение слов и обозначение предложений. [Hurtado 2012, 2–4]. Дорогие эллинистические литературные свитки I–II вв. н. э. с ровными столбиками сплошных букв демонстрировали элитный стиль этой литературы. Как заметил исследователь этих рукописей W. A. Johnson, современному человеку такой древний свиток кажется чем-то более похожим на предмет искусства, чем на книгу, и при отсутствии разделения слов и пунктуации он кажется удивительно неудобным для чтения [Johnson, 609–610].

В то же время формат ранних христианских рукописей отражает совсем другой неэлитарный характер христианских кругов, создавших его [Gamble, 205–231; Hurtado 2012, 6–7]. Большинство раннехристианских рукописей того времени предпочитают кодекс и используют знаки препинания и разделение слов для удобства чтения. Таким образом, нет оснований говорить о связи с традицией симпозиумов. [Hurtado 2012, 11–12].

### **3. Чтение Писания у христиан как Литургия или как школа**

#### *3.1. Литургическое Чтение*

Скорее всего, Евангелия были написаны для чтения в общине, поскольку в первом веке было более распространено публичное чтение вслух, чем самостоятельное чтение, тем более что книги были дорогие, и социально-культурный уровень большинства языко-христиан, упоминаемых в Деяниях и Посланиях, предполагает, что не многие умели читать [Hurtado 2012, 7].

<sup>280</sup> См., напр.: [Alikin].

В книгах Нового Завета почти нет упоминаний о чтении или изучении Писания в церкви, хотя Господь говорит в Евангелии «Исследуйте Писания» (Ин 5:39), и открывает ученикам «ум к разумению Писаний» (Лк 24:27, 45).

В 1 Послании к Тимофею (которое, вероятно, написано последователем апостола Павла в конце первого века) говорится, что старший (пресвитер) должен заниматься «чтением, увещанием, учением» (1 Тим 4:13) — это обычно понимается, как чтение и проповедь в общине.

Можно увидеть некоторые свойства христианского отношения к книгам по самым ранним христианским рукописям, хотя практически все эти сохранившиеся рукописи второго века (или немного раньше) происходят из одного места — Оксиринх в Египте.

Во-первых, видно, что для своих Священных книг христиане разработали особую форму, отличающую их от нехристианских рукописей того времени, это говорит о литургическом использовании книг. Характерной чертой христианских Священных текстов стала форма кодекса вместо свитка (нет ни одной сохранившейся рукописи Нового Завета второго века, написанной на новом свитке). В то же время для нехристианских рукописей кодексы составляли в это время только 4% [Hurtado 2012, 8–9]. Еще одна особенность — это *nomina sacra* (священное имя) — сокращение ключевых слов для выражения их святости. Слова, которые сокращались (самые ранние — *Theos, Kurios, Iesous, Hristos*), в такой форме не имеют прямой аналогии за пределами христианских рукописей. По этой особенности можно определить, что копия книги Ветхого Завета, например, христианского происхождения [Hurtado 2012, 13–14].

Во-вторых, можно увидеть, что христианские книги очень быстро распространялись по империи, например, в этом небольшом городе, расположенном более 100 км вверх по Нилу от Александрии, было найдено много копий Пастыря Ерма, написанного совсем незадолго до этого в Риме [Hurtado 2018, 3]. Поэтому вероятно, что такое же отношение к христианским Священным книгам и использование формы кодекса и *nomina sacra* были и в других частях империи.

### 3.2. Изучение Священного Писания по типу школы

Из книги Деяний 19:9–10 мы знаем, что апостол Павел в Эфесе «отделил учеников и проповедовал в училище (σχολή) некоего Тиранна в течение двух лет, так что все населяющие Асию слышали слово Господне, как Иудеи, так и Еллины», — то есть это были открытые собрания, не только для учеников.

А в чем было учение апостола Павла? Все его учение — о Боге евреев, дающем спасение через Своего Сына, опирается на Священное Писание, его образы и миропонимание. Если у апостола Павла в тот момент не было книг, он, вероятно, цитировал важные места Писания наизусть.

Апостол Павел подчеркивает особую значимость еврейского Священного Писания для христиан — оно было написано «всецело ради нас» (1 Кор 9:10), «для нашего наставления в последнее время» (1 Кор 10:11) [*Gamble, 213*]. Именно христиане — это те, кто могут правильно понимать Слово Божье, потому что только Христом снимается «покрывало», которое мешало иудеям понимать слова Писания (2 Кор 3:14–16).

Во 2 Послании к Тимофею (написанном, возможно, не самим Павлом, а его учеником) в 3 главе сказано: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения...» (2 Тим 3:16). И в 4 главе упоминаются книги — «...принеси фелонь, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные» (2 Тим 4:13). Даже если 2 Тим написано не самим апостолом Павлом, а его учеником, это может свидетельствовать о том, что у апостола были книги. С другой стороны, слово *τὸ βιβλίον*, которое обычно переводится как «книга», иногда переводится как «письмо» (например, Втор 24:1, Мк 10:4, где говорится о разводном письме), т. е. возможно, что и во 2 Тим 4:13 апостол (или ученик от его лица) просит принести ему письма — такая просьба даже более соответствовала бы тому, что он был в тюрьме. Таким образом, это упоминание книг ничего не доказывает.

Возможно, в некоторых общинах Павла сначала не было книг, и только проповедовали апостолы, учителя и пророки, как описано в 1 Кор 14:26, но послания Павла полны рассуждений, подразумевающих, что основанные им общины были достаточно знакомы со Священным Писанием. Конечно, не все могли все это понять, но задается уровень и можно предположить, что для передачи учения и ключевых текстов Священного Писания должна была существовать школа, по крайней мере, для старших.

### **Выводы**

В первом веке многие христиане какое-то время продолжали слушать Священное Писание в синагогах, одновременно устраивая свои вечера и молитвенные собрания. Можно предположить, что в некоторых церквях возникли свои собрания по типу синагогальных, на которых начали читать Писание и проповедовать, особенно это вероятно для церкви Рима.

В то же время книги Ветхого и Нового Завета могли изучаться в христианских школах (для взрослых) — открытых, как в Эфесе, или внутрицерковных.

Прямого влияния традиции эллинских чтений философских книг на христианские собрания вероятно не было, так как среди христиан первого века неизвестно людей из высшего общества. Кроме того, форма и стиль первых христианских книг очень отличается от эллинских книг, что свидетельствует о совсем другой обстановке чтения. Также нет никаких христианских свидетельств о чтении Писания после трапезы.

**Источники и литература**

1. Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / В рус. пер., с прил. 4-е изд., испр. Брюссель : Жизнь с Богом, 1989. 2536 с.
2. Иосиф Флавий. Против Апиона // Филон Ал. Против Флакка; О посольстве к Гаю; Иосиф Флавий. О древности еврейского народа; Против Апиона. Москва-Иерусалим. 1994. URL: <https://web.archive.org/web/20100405123925/http://www.mystudies.narod.ru/library/nochrist/flavius/apion.htm> (дата обращения: 01.02.2021).
3. Иустин Философ. Апология I. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=117861&p=1> (дата обращения: 01.02.2021).
4. Климент Римский. Первое Послание к Коринфянам // Раннехристианские церковные писатели. Антология. М. : СП Интербук, 1990. С. 22–59.
5. Плиний Секунд Младший // Андрей Бобринский. Из эпохи зарождения христианства. Париж. 1929. С. 33–35.
6. Светоний // Андрей Бобринский. Из эпохи зарождения христианства. Париж. 1929. С. 29.
7. Талмуд : Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. Т. 1. СПб., 1902. 414 с.
8. Тексты Кумрана. Выпуск 1, Москва, 1971. URL: [https://txt.drevle.com/text/texty\\_kumrana-amusin-1-1971/12](https://txt.drevle.com/text/texty_kumrana-amusin-1-1971/12) (дата обращения: 01.02.2021).
9. Филон Александрийский. Philo of Alexandria. English translation by C. D. Yonge 1854. URL: <http://www.earlyjewishwritings.com/philo.html> (дата обращения: 01.02.2021).

**Исследования**

1. *Левинская* = Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб. : Логос, 2000. 351 с.
2. *Alikin* = Alikin V. A. Earliest History of Christian Gathering. Brill, Leiden, 2010. 342 p.
3. *Beckwith* = Beckwith R. T. The Daily and Weekly Worship: Jewish to Christian. Gorgias Press LLC, 2010. 40 p.
4. *Brown* = Brown R. E., Meier J. P. Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity. Paulist Press, NY, 1982. 242 p.
5. *Gamble* = Gamble H. Y. Books and readers in the early church. New Haven and London : Yale University press, 1995. 348 p.
6. *Graves* = Graves Michael. The Public Reading of Scripture in Early Judaism. JETS 50/3, sept. 2007. Pp. 467–487.
7. *Harland* = Harland Ph. A. Associations, synagogues, and congregations: claiming a place in ancient mediterranean society. 2013. 276 p.
8. *Hengel* = Hengel M., Schwemer A. M. Paul between Damascus and Antioch — The Unknown Years. 1997. 698 p.
9. *Hurtado 2012* = Hurtado L. W. Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading // The Early Text of the New Testament / eds. Charles E. Hill, Michael J. Kruger. Oxford : Oxford University Press, 2012. Pp. 1–16.



10. *Hurtado 2018* = Hurtado L. W. What Do Earliest Christian Manuscripts Tell Us About Their Readers? University of Edinburgh, 2018. Pp. 1–17.
11. *Johnson* = Johnson W. A. Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity. The American Journal of Philology, 2000. Vol. 121, No. 4. Pp. 593–627.
12. *Kloppenborg* = Kloppenborg J. S. Christ's Associations — Connecting and Belonging in the Ancient City. New Haven and London : Yale University, 2019. 498 p.
13. *Meeks* = Meeks W. A. The First Urban Christians, The Social World of the Apostle Paul. New Haven : Yale University. 1983. 304 p.

## Исх 21: 7–11 и ветхозаветная практика развода

Статья посвящена анализу Исх 21:7–11. Среди ученых нет единства в том, какую роль играли постановления Исх 21:7–11 в ветхозаветной практике развода. С одной стороны, Д. Инстоун-Брюер полагает, что данные постановления позволяли любым женщинам требовать развода в случае плохого обращения с ними. С другой стороны, Дж. Майер отрицает наличие такого права у свободных израильтянок и ограничивает его лишь рабынями. Немаловажную роль в этой дискуссии играет мишнаитская галаха с ее потенциальными отсылками к Исх 21:7–11. В данной статье предпринята попытка показать сложность и неоднозначность толкования Исх 21:7–11, основываясь лишь на текстуальных и филологических данных.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: развод, основания для развода, положение девушки-рабыни, Тора, вторая жена.

Тема развода является одной из наиболее острых и широко обсуждаемых как в светском, так и в церковном сообществе. Ученые и богословы обращаются к Священному писанию для подкрепления той или иной позиции по данному вопросу. На этом пути нередко возникают различия или даже ошибочные толкования соответствующих библейских мест и сюжетов. В данной статье мы обратимся к одному из первых и значительных ветхозаветных мест, в котором рассматриваются отношения женщины-рабыни и ее хозяина — Исх 21: 7–11.

Textum Masoreticum curavit H.P.R.	РБО 2011
<p><sup>7</sup> וְכִי־יִמְכַר אִישׁ אֶת־ בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הַעֲבָדִים:</p>	<p><sup>7</sup> Если один человек продал свою дочь в рабство другому, то она не может уйти от хозяина так, как уходят рабы-мужчины.</p>
<p><sup>8</sup> אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־ לֹא יַעֲדָה וְהִקְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא־ לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ־בָּהּ יִמְשַׁל׃</p>	<p><sup>8</sup> Если она не понравится хозяину — а он предназначал ее себе в жены — то пусть позволит ее выкупить; он не вправе, отвергнув ее, продать ее чужим.</p>
<p><sup>9</sup> וְאִם־ לְבָנוּ יִיעָדְנָה כְּמִשְׁפַּט הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה־ לָּהּ:</p>	<p><sup>9</sup> Если он предназначил ее в жены своему сыну, пусть обращается с ней, как с дочерью.</p>
<p><sup>10</sup> אִם־אֶחָדָת יִקַּח־לוֹ שְׂאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגָּרַע׃</p>	<p><sup>10</sup> Если хозяин возьмет себе другую жену, то пусть сохранит за той прежнюю долю мяса, одежды и место в доме.</p>
<p><sup>11</sup> וְאִם־שְׁלֹשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיִּצָּאָה חֲנָם אִין כֶּסֶף׃</p>	<p><sup>11</sup> А если он не сохранит за нею этих трех вещей, то она может уйти от него без выкупа.</p>

Исх 21:7 выражает основное положение о том, как надлежит поступать хозяину со своей рабыней [Houtman, 112]. Оно вводится в текст словом כִּי «когда, если»: «Если один человек продал свою дочь в рабство другому, то она не может уйти от

хозяина так, как уходят рабы-мужчины» (Исх 21:7). Последующие стихи, т. е. Исх 21:8–11, раскрывают суть основного правила. Они показывают, как стоит поступать в частных ситуациях, и вводятся словом **אם**, т. е. «если», что выражает в русском языке условие какого-то дела.

Обратимся детально к каждому стиху данного ветхозаветного места.

וְכִי־יִמְכַר אִישׁ אֶת־בְּתוּלוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא קַנְזָאת הָעֶבְדִּים<sup>7</sup>:

<sup>7</sup> Если один человек продал свою дочь в рабство другому, то она не может уйти от хозяина так, как уходят рабы-мужчины.

Как видно из Исх 21:7(а), речь идет о еврейской девушке (**בְּתוּלָה**), которая была продана в рабство богатому хозяину. Согласно Сарне [*Sarna, 120*], существовали следующие контексты законодательного отношения с девушкой-рабыней:

1) на древнем востоке отец мог продать свою дочь в рабыни в состоятельную семью, чтобы обеспечить ее будущее. Подобная продажа включала в себя заключение брака с хозяином или его сыном;

2) согласно Торе, с такой девушкой нужно было обходиться как со свободной. Если хозяин взял себе другую жену, то он был обязан продолжать заботиться о первой. Супружеская измена давала девушке-рабыне свободу, а ее хозяин не получал уплаченную за нее сумму;

3) в раввинистической традиции действия отца по отношению к дочери четко оговорены. Так, он мог продать ее только в случае своей полной бедноты и если это младшая дочь. Сама девушка не могла продать себя в рабство, равно как и суд не мог продать ее в качестве возмещения долга, что было, однако, возможно по отношению к мужчине. Кроме того, она не могла быть назначена в жены к хозяину или его сыну без ее ведома. Из вышесказанного видно, что еврейский закон (Тора) рассматривал такую девушку как свободную, а раввинистическая традиция и вовсе четко прописывала ее права, тем самым защищая девушку. Интересно в этом свете замечание Хаутмана [*Houtman, 112*] о том, что право девушки — это, в первую очередь, право на хорошее обращение, а не право на свободу.

Исх 21:7(б) указывает на различия в правах рабов и рабынь. Рабы получали свободу в год «отпущения» (Втор 31:10), т. е. на седьмой год. Описывая положение девушки-рабыни, Д. В. Щедровицкий усматривает в этом ее преимущество перед мужчиной-рабом, так как «ей не нужно ждать субботного года, чтобы получить самостоятельность» [*Щедровицкий, 433*].

לְמַכְרָהּ בְּבִגְדוֹתֶיהָ אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדוֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לָהּ יַעֲדָה וְהִקְדָּה לָעַם נֹכְרִי לֹא־יִמְשַׁל׃<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Если она не понравится хозяину — а он предназначал ее себе в жены — то пусть позволит ее выкупить; он не вправе, отвергнув ее, продать ее чужим.

Данный стих детальнее описывает статус девушки-рабыни. Господин, купивший девушку, становится ее опекуном и обязан либо сам на ней жениться, либо может сделать ее своей наложницей, так как полигамия была общепринятым явлением в еврейском обществе (см., например, Втор 21:15). Если же она не понравится

ему, тогда он должен позволить ее выкупить. Однако можно ли рассматривать данный случай в качестве примера развода хозяина с девушкой-рабыней? Ведь ее статус остается неопределенным. Некоторые ученые прибегают к термину «младшая жена» [Cassuto, 268], другие используют «наложница» [Щедровицкий, 432], третьи остаются при обозначении «девушка/девушка-рабыня» [Sarna, 121]. Что конкретно подразумевается под «не понравится ему»? Ограничивается это лишь субъективным отношением к девушке или существовали некоторые нормы того, в чем девушка-рабыня должна была быть «мила» своему хозяину? Основная ветхозаветная заповедь о разводе дана во Втор 24:1–4. В ней указывается законное основание для развода и говорится: «Положим, некто женился и стал жить с женой, но она ему не понравилась, ибо он нашел в ней что-то неподобающее» (עֲרוֹת דָּבָר). Другими словами, муж мог расторгнуть супружеский союз, если жена не понравилась ему, потому что в ней было нечто «неподобающее». Однако это не вносит ясности в то, что же на самом деле может быть основанием для развода. До сих пор данное место из книги Второзакония является одним из наиболее дискуссионных в контексте ветхозаветной практики развода.

Итак, если девушка не понравилась хозяину (по любой причине), тогда он «обязан как можно скорее найти ее родственника или представителя ее колена, способного ее выкупить» [Щедровицкий, 432]. Он не имел права продать ее чужим. Фраза עַם נָכְרִי интерпретируется исследователями по-разному. Дискуссионным является прежде всего слово עַם, которое может переводиться и как «народ», и как «клан». Так, например, Домен [Dohmen, 161] переводит это выражение как «чужой народ». А это значит, что девушка-рабыня может быть продана кому-то из иудеев, но не может быть продана в любой другой (соседний) народ. Подобная интерпретация данного выражения уточняет контекст начальных стихов Исх 24: Законы даются именно для иудейского общества, в отличие от прочих, т. е. чуждых народов. Сарна [Sarna, 121] интерпретирует данное выражение как «чужой клан», т. е. те, кто не принадлежит к так называемой ядерной (основной или нуклеарной) семье “nuclear family”. С подобной интерпретацией мы сталкиваемся у Кассуто [Cassuto, 268]: “strange family”. Такое понимание этого выражения существенно сужает интерпретацию данного места, т. е. девушка-рабыня не может быть продана кому-то за пределы основной семьи. В данном контексте такое истолкование звучит наиболее реалистично, потому что одна из главных возможностей продажи девушки состояла, очевидно, именно в ее продаже в другой клан.

וְאִם-לִבְנוֹ יִיטְדָּהּ כְּמִשְׁפַּחַת הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Если он предназначил ее в жены своему сыну, пусть обращается с ней, как с дочерью.

Помимо того, что хозяин мог предназначить купленную девушку себе в жены и/или наложницы, он также мог отдать ее замуж за своего сына. В этом случае закон тоже выступал на стороне девушки. Выражение כְּמִשְׁפַּחַת הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה «обращается с

ней, как с дочерью» или буквально «поступает с ней по праву дочерей» подчеркивает ее новый статус в принявшей ее семье. Через «обручение» сыну хозяина девушка принималась в семью и получала статус дочери. Это защищало ее от сексуального поругания [Sarna, 121].

<sup>10</sup> אִם-אָחֲרַיִת יִקְחֶהּ לֹא יִגָּרַע: אִם-אָחֲרַיִת יִקְחֶהּ לֹא יִגָּרַע: אִם-אָחֲרַיִת יִקְחֶהּ לֹא יִגָּרַע: אִם-אָחֲרַיִת יִקְחֶהּ לֹא יִגָּרַע: אִם-אָחֲרַיִת יִקְחֶהּ לֹא יִגָּרַע:

<sup>10</sup> Если хозяин возьмет себе другую жену, то пусть сохранит за той прежнюю долю мяса, одежды и место в доме.

Наибольшую полемику среди исследователей вызывают Исх 21:10 и Исх 21:11, которые рассматривают ситуацию развода хозяина с девушкой-рабыней, если он взял себе другую жену. Как отмечает Кассуто [Cassuto, 268], в этой ситуации хозяин не может нарушать права девушки, которую он взял себе в жены первой или которая жила в его доме как наложница. В таком случае девушка получала право на следующие три вещи после развода: (1) Слово שָׂרָר — буквально «тело», «плоть» — является древним словом для обозначения «мясо». Со временем, вероятно, данное слово расширило свое значение до «еды» в целом. (2) כְּסוּת означает «одежда». Оба эти слова не вызывают у исследователей разногласий. Дискуссионным является слово (3) עֹנִיָּה. Септуагинта, Пешита, а также раввинистические источники интерпретируют его как «супружеские обязанности». Однако Сарна [Sarna, 121] отмечает, что такое толкование не подкреплено филологически. Домен [Dohmen, 162], напротив, говорит, если учитывать филологическую сторону этих трех понятий в еврейском языке, то целесообразно было бы их перевести как «мясо, одежда и супружеские обязанности» (*Fleischspeise, Kleidung und Geschlechtsverkehr*). Другими словами, ученый усматривает в данной триаде следующий смысл: речь не идет о том, чтобы обеспечить женщину в случае ее развода жизненно необходимыми вещами, но чтобы уравнивать ее с новой женой в тех вещах, которые полагались последней, в частности, в шансе на материнство [Dohmen, 162]. Однако, как замечает сам Домен [Dohmen, 162], право на сохранение супружеских обязательств не встречается ни в одном другом древневосточном законе. Об этом мы читаем у Сарны: «Если это так (т. е. слово עֹנִיָּה обозначает «брачные права». — М. Р.), это будет отражать исключительное признание в законах древнего Ближнего Востока того, что жена по закону имеет право на сексуальное удовлетворение» [Sarna, 121] (пер. мой. — М. Р.).

Наряду с вышеназванным толкованием עֹנִיָּה существуют еще два. Рашбам, Бехор-Шор переводят это слово как «жилище», «кров», основываясь на этимологическом происхождении этого слова от *ma'on, me'onah* [Sarna, 121]. На этом же настаивает Кассуто [Cassuto, 269], переводя это слово как «жилище». Наконец, третье понимание этого слова — «масла», «благовония». Последнее толкование основано скорее на расхожести выражения «пища, одежда и благовония» в древних ближневосточных текстах (см. также: Ос 2:7, Экк 9:7–9).

В контексте вышесказанного триада «пропитание, одежда и жилье» является, очевидно, наиболее точно отражающей сложившиеся реалии в жизни рабыни. Ведь ситуация, когда хозяин взял себе вторую жену, не указывает автоматически на развод с первой. Законодательство Исх 21:10 регулирует лишь отношения с той, которую он взял себе в жены первой, и которая одновременно является его рабыней. По отношению к ней он должен продолжать соблюдать некоторые обязанности. Соблюдение же супружеских обязательств само по себе является элементом заключенного и не расторгнутого брачного союза. Тем не менее данное место не проясняет деталей в отношении к первой жене. Например, неясным остается, в какой мере муж должен продолжать свое попечение о первой жене в этих трех вещах. Должен ли он заботиться о ее каждодневном пропитании или лишь с некой эпизодичностью, должна ли она получать наилучшую одежду и прочее? Тут вновь проходит мысль Хаутмана о том, что права девушки включают в себя прежде всего права на достойное обращение [*Houtman, 112*], что можно было бы в данном контексте трактовать, как обеспечить ее жизнь без нужды.

ואם שלש-אלה לא יעשה לה וינקה הנם אין קנסה<sup>11</sup>

<sup>11</sup> А если он не сохранит за нею этих трех вещей, то она может уйти от него без выкупа.

Нет единого мнения и по поводу Исх 21:11. Какие именно שלש-אלה «три вещи», или буквально «эти три», имеются в виду?

- Первая триада: пропитание, одежда и кров (Cassuto) / супружеские обязанности (Dohmen);
- вторая триада: замужество за хозяином, за его сыном и освобождение девушки-рабыни (Sarna) / обручение девушки на стороне (Щедровицкий);
- третья триада: хозяин настаивает на продаже девушки «чужим людям» (21:8), хозяин не обращается с девушкой как с дочерью (21:9) или он обделяет девушку в одежде и т. д. (Houtman).

Если хозяин, т. е. тот, кто намеревается взять девушку себе в жены, не выполняет эти три условия, он нарушает свои обязанности по отношению к ней и аннулирует свои права на нее как ее мужа. В таком случае он должен отпустить, освободить ее без всяческого выкупа [*Cassuto, 269*]. Таким образом, в Исх 21:11 мы сталкиваемся с указаниями относительно процедуры развода. Мужчина, который разводится со своей женой, бывшей ему одновременно рабыней, должен освободить ее без платы. Инстоун-Брюер [*Инстоун-Брюер, 32*] отмечает, что данная ситуация могла бы означать, с одной стороны, что девушке не нужно было покупать свою свободу. С другой стороны, это может указывать на то, что ее бывший муж не должен уплачивать ей эквивалент приданого, так как она была его рабыней, а, значит, выходила замуж без приданого (в отличие от свободной женщины).

Заслуживающей внимания является точка зрения Домена. Он видит в Исх 21:10–11 не просто пример правового отношения к обеим женщинам (бывшей

жене-рабыне и его новой жене), а законодательное основание для выражения равноправия бывшей жены. Поэтому и указанная триада (мясо, одежда и супружеские обязанности) подчеркивает не столько ее содержание, сколько ее статус как жены [*Dohmen, 162–163*].

Данный краткий обзор показывает, что в вопросе ветхозаветной практики развода остаются открытыми многие вопросы: например, в какой ситуации можно говорить о разводе хозяина с девушкой-рабыней и каковы были достаточные основания для развода («не понравилась» хозяину, «что-то неподобающее»). Возникает вопрос: можно ли в ситуации, когда хозяин берет себе в жены другую, говорить о разводе с первой женой, ведь в еврейском обществе была разрешена полигамия. В целом же правовые положения направлены на защиту девушки-рабыни и должны были гарантировать ей право на достойное обращение.

### **Литература**

1. *Инстоун-Брюер* = Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии. Черкассы : Коллоквиум, 2016. 446 с.
2. *Щедровицкий* = Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М. : Теревинф, 2014. 1088 с.
3. *Cassuto* = Cassuto U. A commentary on the Book of Exodus. Jerusalem : The Hebrew University Magnes Press, 1997. 509 p.
4. *Dohmen* = Dohmen Ch. Exodus 19–40. Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2004. S. 161–163.
5. *Houtman* = Houtman C. Historical commentary on the Old Testament : Exodus. Volume 3. Leuven : Peeters, 2000. 737 p.
6. *Sarna* = Sarna N. The JPS Torah commentary : Exodus. Philadelphia, New York ; Jerusalem : The Jewish Publication Society, 1991. P. 117–121.

**Ольга Евгеньевна Булгакова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Притча о десяти девах (Мф 25:1–13): нравственные вызовы в истории интерпретации**

В XX веке концовка притчи о десяти девах вызывала затруднения даже у ортодоксальных авторов. В докладе сделана попытка проследить, в какой исторический период эти затруднения возникли и как решались. Помимо экзегезы притчи с историко-критических позиций, доклад содержит основные тезисы: (1) в святоотеческий период смущение заметно лишь у Августина; (2) у большинства отцов Церкви притча не вызывала проблем, ибо воспринималась как аллегорический шифр; (3) сочувствие к неразумным девам пробуждается в готическом искусстве XII века, а (4) экзегетическая проблема начинает осознаваться в XVIII веке. Мы особо отметим вклад У. Блейка и Н. Казандзакиса, а также сопоставим его с первоначальной интенцией притчи.

ключевые слова: Иисус, притчи, девы, жених, дверь, интерпретация, отцы, свадьба, радость.

Притчи — экзотеричны, в них учение Христа, голос свыше преломлены в темном еще человеческом сознании. Другого языка человеческая масса еще не понимает, понимают лишь немногие. Во многих местах Евангелия образ Христа и Его учение видны лишь через тусклое стекло. Но видение через тусклое стекло есть видение экзотерическое [Бердяев, 354].

В своей бакалаврской работе я поднимала тему апокатастасиса и его библейских оснований. Тогда обнаружилось, что одни отрывки легко допускают подобное прочтение, а другие проблематичны. Исследуя дальше этот вопрос, я осознала, что перед нами сложность более глобальная: независимо от вопроса об апокатастасисе, некоторые тексты не так легко соотнести с духом евангельской любви.

Из современных западных авторов эту проблематику поднимает, в частности, Кроссан в книге «Как остаться христианином, читая Библию». Из русских мыслителей Н. А. Бердяев высказывал мнение, что наиболее проблематичны евангельские притчи: «В притчах есть жестокость и беспощадность» [Бердяев, 254]. Он писал: «Меня ранило окончание притч, в котором посылают в геенну огненную» [Бердяев, 108]. Но точнее было бы сказать, что наибольший вопрос вызывают некоторые *матфеевские* притчи.

Многие комментаторы выделяют притчу о десяти девах. Бердяев замечает:

Средний гуманный человек XIX века не поступил бы так жестоко с девами, не наполнившими своих светильников маслом... как хозяин в притчах. Но ведь хозяин — Бог [Бердяев, 254].

Притча смущала даже такого ортодоксального человека как митр. Антоний Сурожский:



Сказать по совести, мне не нравятся мудрые девы. Я бы предпочел, чтобы они отдали все свое масло неразумным и были отлучены ради них (см. Рим 9:1–3) в акте благородного безрассудства [*Сурожский*].

Геза Вермеш выражается еще жестче:

Разумные девы эгоистичны, а жених — черств и бессердечен. Это не отражает представлений Иисуса о доброте [*Вермеш, 148–149*].

Но меня лично больше задело то, что в данной притче переворачивается известный новозаветный образ. В Откровении Христос говорит: «Я стою у двери и стучу» (Откр 3:20). Именно Он остается вовне! В притче о девах все иначе...

Увидев эти проблемы, я стала исследовать интерпретации: когда эти проблемы были впервые замечены? Замечали ли их отцы Церкви или перед нами отражение сознания, выражаясь словами Бердяева, «среднего гуманного человека XIX века»? Исследуя данный вопрос, удалось обнаружить, что восприятие притчи менялось на протяжении веков. Сначала, в святоотеческую эпоху, она никого не смущала, ибо в ней видели лишь аллегорический шифр. Но приблизительно с XII века в девах все чаще видели живых людей, подчас заслуживающих сострадания и жалости. В новое время это трансформировалось в серьезные критические вопросы к поведению разумных дев и жениха.

Но сначала рассмотрим притчу с позиции исторической критики.

### **Притча о десяти девах**

<sup>1</sup> Тогда подобно будет Царствие Небесное тому, как если бы десять дев со светильниками в руках вышли встречать жениха; <sup>2</sup> а было среди них пятеро глупых и пятеро разумных. <sup>3</sup> И вот глупые, взяв светильники свои, масла не взяли с собою; <sup>4</sup> а разумные взяли вместе со светильниками сосуды с маслом. <sup>5</sup> Но жених все не приходил, и все они задремали и уснули. <sup>6</sup> А в полночь раздался вопль: «Вот жених, встречайте его!» <sup>7</sup> Тут все девы встали и оправили светильники свои, <sup>8</sup> и глупые сказали разумным: «Дайте нам вашего масла, а то светильники наши угасают». Но разумные отвечали так: «Боимся, что не достанет нашего масла и для нас, и для вас; лучше пойдите к продавцам и купите». <sup>10</sup> А пока они ходили покупать, пришел жених; те, кто были готовы, вошли вместе с ним на брачный пир, и дверь затворилась. <sup>11</sup> А после приходят и прочие девы со словами: «Господин! Господин! Отвори нам!» <sup>12</sup> Но он сказал им в ответ: «Воистину говорю вам: не знаю вас». <sup>13</sup> Итак, бодрствуйте: ведь вы не знаете ни дня, ни часа {в который придет Сын Человеческий} (Мф 25:1–12, пер. С. Аверинцева).

Притча опирается на распространенную библейскую метафору, в которой Бог — Жених или Супруг Израиля. Эта метафора была характерной для некоторых пророков (особенно Осии), и уже в период Второго Храма в свете ее интерпретировали Песнь Песней.

[25:1] Царство подобно свадьбе. Недостаток знаний о свадебных обычаях Израиля не позволяет сказать, какая ситуация описана. Согласно одной версии, жен-

щины ждут в доме невесты. Согласно другой — ждут в доме жениха, когда жених приведет невесту из дома ее родителей. В Песне песней (3:4–11) свадьба происходит в доме невесты, но не факт, что можем проецировать это на притчу. Что касается слова *λαμπάς*, его можно понять и как «факел» (РБО), тем более что в процессиях несли именно факелы, — палки, с одной стороны которых наматывались тряпки. Но едва ли факел мог долго гореть, пока женщины спали (25:7). Поэтому, скорее, светильник.

[25:2] Ни мудрые, ни глупые не преобладают численно. По сюжету их число одинаково, а всех вместе их десять. Это можно соотнести и с символикой полноты, с числом миньяна (молитвенного кворума) в 10 человек [*Иисус*, 228].

[25:3–4] С учетом Мф 5:15–16, светильник может быть олицетворением добрых дел. Но притча не проговаривает этого напрямую, что привело впоследствии к разнобою среди толкователей.

[25:5] Задержка жениха — это задержка парусии: сам Иисус описывается как жених.

[25:6–7] Автор делает акцент на внезапности: время парусии неожиданно для всех (в том числе для всех членов Церкви!). Однако между зовом и приходом жениха остается некоторое время, в которое ничего не поправишь. Очевидно, покаяние возможно до начала решающих апокалиптических событий. Приход жениха — это начало торжества.

[25:8–9] Вероятно, масло имеет символическое значение. Однако символику можно понять по-разному. В самой притче нет ключа, а толкователи последующих веков высказывали разные версии: добрые дела, спасительная вера, или благодать и Святой Дух. Современные экзегеты не торопятся с определенными выводами.

[25:10–12] Читателей I века должно было шокировать, что опоздавших дев не пустили в дом. Свадьба есть свадьба: закрытая дверь не вписывалась в обычаи. Да и в наши дни гости будут в шоке, если подруг невесты не пустят на свадьбу.

[25:13] Глагол *γρηγορέω* («бодрствовать», но бывает и в переносном значении — «быть начеку»). Вопрос в том, подразумевается ли здесь именно переносный смысл. Не факт, если учесть другие отрывки у Матфея. Например, в Мф 26:38 Иисус говорит ученикам: *γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ* («бодрствуйте со мной»), что надо понимать буквально; *γρηγορεῖτε* — та же самая форма.

### **Святоотеческая интерпретация**

Теперь о толковании притчи отцами Церкви. Поскольку меня интересует подход к *проблемным* местам притчи, я не буду вдаваться в детали. Интересующихся отсылаю к комментарию Ульриха Луца, хотя в нем не очерчены аспекты, которые занимают меня сейчас.

Сразу скажем: подавляющее большинство отцов не видят проблему и поглощены аллегорией. Здесь было множество вариаций, но обычно считали, что девы — это христиане, светильники — тело или душа, а масло — добрые дела (Кирилл

Александрийский, Мефодий, Иероним) [Экзегет]. Притча учит, что верить мало: надо еще творить добро. Основное содержание этого добра описывалось различно. Так, согласно Иоанну Златоусту, речь о человеколюбии и помощи беднякам (это и есть «масло»).

Но не должно ли смущать, что разумные девы не делятся маслом? Почти никого не смущает: масло нужно было разумным девам для служения (так думали даже Григорий Нисский [Экзегет] и Ефрем Сирий [Толкование]. Из классиков лишь Августина «кажется удивительным» поведение дев: разве не сказано «всякому просящему у тебя дай?» (Лк 6:30). Он прямо называет это место «трудным» и полагает, что ответ можно дать лишь «с великой осторожностью». Но и он остается при магистральной интерпретации, хотя перетолковывает светильник как добрые дела (ср. Мф 5:16!), а масло как правильную интенцию. То есть надо не только исполнять заповеди, но делать это без внутреннего тщеславия. Вырабатывать это качество человек должен сам: им нельзя поделиться, как делятся обычным маслом.

Отметим два момента:

- Хотя Августин необычно трактует «масло», он не дает принципиально нового. Ведь и согласно другим отцам, неразумным девам не хватает *внутренних качеств*: согласно Григорию Нисскому [Экзегет], «они прославляли себя»; согласно Кириллу Александрийскому, «по наглости не удержались в кроткой жизни» [Экзегет].
- Из отцов только Августин видит проблему в поведении разумных дев [Августин]. (Возможно, есть легкий намек на смущение и у Зигабена [Экзегет], но он жил гораздо позже.)

Выводы:

- Смущение от поступка разумных дев не есть лишь фактор современного сознания.
- У большинства древних комментаторов оно отсутствовало, поскольку они не рассматривали притчу как житейский сюжет, но лишь как аллегорический код и шифр.
- Никого не смущало поведение жениха, хотя житейски рассуждая, оно скандальнее, чем поведение дев.

### **Средневековая западная интерпретация**

Здесь мне хотелось бы остановиться на образах дев в скульптуре. Они очень показательны: экзегеза, в целом, остается прежней. Но девы начинают интересоваться как персонажи. Быть может, сказывалась атмосфера эпохи: рыцарский роман, куртуазный роман, где роль женщины повышалась. В результате девы становятся живыми. Эта живость может быть отрицательной (например, они выглядят как проститутки) или положительной (их жалко), но как бы то ни было, они перестают быть шифром, кодом.

А вот несколько примеров.

*Девы — негативные.* В портале св. Галла Базельского собора (конец XII века) девы соседствуют с добродетелями и пороками. Обратим внимание на одежду. Разумные девы закутались как монахини, а у неразумных голова непокрыта, а платье облегает, выдавая грудь. Очевидно, зрителя призывают к покаянию — надо полагать, женщину. Мужчина никогда не отождествит себя с женщиной, тем более такой.

Предостерегает от козней дьявола и улыбающийся модник с яблоком в руках. Неразумная дева не видит хвост, а также змей и жаб, которые ползают по спине Искушителя и готова снять платье (Страсбург, главный портал Базельского собора).

*Девы — (почти) позитивные.* Это Эрфуртский собор (1170). Попутно замечу символическую иронию: сейчас там делают реставрацию, и после реставрации первыми возвращаются... неразумные девы. Разумные последуют, конечно, их примеру. Реставраторы начали с неразумных неслучайно: неразумных дев очень жалко. Их лица искажены безутешным горем, которому нельзя помочь, ибо слишком поздно и время ушло. Руки заломлены в отчаянии, но на лицах нет печати порока.

Интересно изображение в Магдебургском соборе. Здесь эмоции дев не только ярко выражены, но и многообразны. Так, две самоуверенные девы испытывают горделивую радость и улыбаются сдержанно, слегка откинув головы назад; третья улыбается скромно и достойно одними глазами. Еще одна дева словно хочет разделить радость с другими.

Еще яснее обозначены чувства неразумных дев. Они рыдают в отчаянии, а лица искажены от плача. Одна из дев повернулась к подругам, как и одна из разумных дев, но в стремлении поделиться не радостью, а горем.

### **Реформация и Новое время**

В Реформацию происходит экзегетическая революция: аллегория, которая играла ключевую роль для комментаторов античности и средневековья, свергают с престола. Протестантских авторов она перестает интересовать. Это имеет далекие последствия.

Одно из них проявилось позже, уже в Новое время, в контексте усиления гетеродоксальных настроений и интереса к реалистическому роману: персонажей притчи начинают воспринимать более серьезно с точки зрения психологии.

У меня не было возможности отследить это на работах западных теологов XVIII–XIX веков, но чрезвычайно показательной оказалась трансформация образа дев в живописи.

*Уильям Блейк.* Сразу скажем, что в его время эту притчу изображали редко: мода началась лишь в викторианскую эпоху. Стало быть, нетрафаретен сам факт такой картины. Но необычно и содержание.

С виду все традиционно и благочестиво. Но не слишком ли? Если приглядеться, нет ли чего-то ханжески-неприятного в центральной разумной девае? Этот вопрос

разбирает Наоми Биллингсли, специалист по Блейку из Британии. Она отмечает: (1) Блейк терпеть не мог ханжество и подчас вменял его библейским героям (в частности, Иову до горестных событий); (2) в его записных книжках на Страшном суде изгоняются *обвинители*; (3) центральные фигуры напоминают расположение фигур на картине Хогарта «Сатана, грех и смерть», причем «разумная» дева — фигуру Сатаны (по Блейку — «Обвинителя»), а «неразумная» — фигуру Греха [Биллингсли, 99–100].

Блейк еще не задает критических вопросов о поведении жениха. Но он уже не ограничивается (как Августин) недоуменным вопросом: он почти прямо намекает на то, что разумные девы ведут себя нехорошо.

### **XX век: притча переписанная**

Между тем, если вернуться к исходному смыслу притчи, в ней очень силен мотив радости: свадьба — это радость. Быть званым — замечательно. Ульрих Луц, как и некоторые другие ученые, считает, что в первоначальной версии (в устах Иисуса) этот мотив был еще более выражен, поскольку именно Матфей внес тему страха и неопределенности, боязни быть исключенным.

Разрушает ли такая концовка нотку радости в притче? Можно ли веселиться на свадьбе, зная, что твои друзья (к тому же виновные лишь беспечностью) остались за дверью? И разве Иисус, с его вестью о бесконечной любви Божьей, не открыл бы двери радостного празднования даже для тех, кто вычеркнул Бога из своей жизни? Во всяком случае, так думает *Никос Казандзакис*, который дает притче другую концовку:

— А как бы ты поступил, Нафанаил? — спросил Иисус, обращая на него взгляд. — Как поступил бы ты, если бы был женихом?

Нафанаил молчал. Он не мог ни на что решиться: то ему казалось, что он выгнал бы их, как того требовал Закон — дверь ведь была уже закрыта, то ему становилось жаль их, и он думал, что, пожалуй, он бы их впустил.

— Как бы поступил ты, Нафанаил, если бы ты был женихом? — повторил Иисус, и глаза его с мольбой скользнули по простодушному лицу сапожника.

— Я бы открыл дверь, — тихо проговорил Нафанаил, чтобы его не услышал старейшина. Он более не мог противиться взгляду сына Марии.

— Мир тебе, друг мой Нафанаил, — радостно воскликнул Иисус и поднял руку, благословляя его. — В этот миг еще при земной жизни ты вошел в Царствие Небесное. Жених поступил точно так, как ты сказал, — он приказал слугам открыть дверь. «Это ведь свадьба! — вскричал он. — Так пусть же все едят, пьют и веселятся. Откройте дверь неразумным девам, вымойте и освежите им ноги, ибо они много бегали» [Казандзакис, 222].

## Литература

1. *Августин* = Августин, блж. Трактаты о различных вопросах. Богословие. Экзегетика. Этика. Вопрос 59 : О десяти девах. URL: [http://www.golden-ship.ru/knigi/3/avgustin\\_TORV.htm](http://www.golden-ship.ru/knigi/3/avgustin_TORV.htm) (дата обращения 01.02.2021).
2. *Акройд* = Акройд П. Уильям Блейк. СПб. : Крига, 2016. 456 с.
3. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви : Самопознание. М. : ЗАО Фирма Бертельсманн Медиа Москау АО, 2014. 400 с.
4. *Беседы* = Иоанн Златоуст, свт. Беседы на святого Матфея евангелиста. Книга 7, беседа 78. URL: [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/zlatoust/tom\\_7\\_2/index.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/zlatoust/tom_7_2/index.html) (дата обращения 01.02.2021).
5. *Вермес* = Vermes 2004 = Vermes G. The Authentic Gospel of Jesus. London : Penguin Books, 2004. 464 p.
6. *Иисус* = Ястребов Г. Г. Кем был Иисус из Назарета? М. : Эксмо, 2008. 400 с.
7. *Казандзакис* = Казандзакис Н. Последнее искушение Христа. СПб. : Литера, 1998. 480 с.
8. *Кроссан 1* = Кроссан Дж. Д. Библия. Ужас и надежда главных тем священной книги. М. : Эксмо, 2015. 352 с.
9. *Кроссан 2* = Кроссан Дж. Д. Правда Притчи : Как притчи Иисуса стали притчами об Иисусе, 2019. 136 с.
10. *Маль* = Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 552 с.
11. *Мефодий* = Мефодий Олимпийский, епископ Патарский. Пир десяти дев или о девстве. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij\\_Olimpijskij/pir-desjati-dev-ili-o-devstve/6](https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij_Olimpijskij/pir-desjati-dev-ili-o-devstve/6) (дата обращения 01.02.2021).
12. *Снодграсс* = Снодграсс К. Притчи Иисуса. Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа.
13. *Сурожский* = Антоний, митр. Сурожский. Притча о суде // Духовное путешествие. Размышления перед Великим постом. URL: [http://www.mitras.ru/soul\\_put/](http://www.mitras.ru/soul_put/) (дата обращения 01.02.2021).
14. *Толкование* = Лопухин А. П. Толкование на Евангелие от Матфея. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_51/25](https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_51/25) (Дата обращения 01.02.2021).
15. *Толкование Зигабен* = Зигабен Е. Толкование Евангелия от Матфея. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/evfimij-zigaben/tolkovanie-evangeliya-ot-matfeja/txt25.html> (дата обращения 01.02.2021).
16. *Экзегет* = Экзегет : Библия и толкования. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-matfea/glava-25/stih-3/> (дата обращения 01.02.2021).
17. *Ястребов* = Ястребов Г. Г. Поиск Исторического Иисуса: «Выход из Тупика?» // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2014. № 12. С. 11–33.
18. *Billingsley* = Billingsley N. The Visionary Art of William Blake: Christianity, Romanticism, and Pictorial Imagination. London : Tauris, 2018. 288 p.
19. *Lux* = Lux 2005 — Luz U. Matthew 21–28: A Commentary, Minneapolis : Augsburg Press, 2005. 681 с.

**Елена Олеговна Осипова**

*Москва, Свято-Филаретовский православно-христианский институт*

## **Змей и Мессия в Ин 3**

Доклад посвящен проблеме: почему Ин 3:14–15 сравнивает Мессию с медным змеем. В ходе доклада мы рассмотрим ветхозаветный рассказ о медном змее (Числ 21:8–9), его древние интерпретации, а также центральные образы «вознесения», «поднятия вверх».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: библеистика, змей, Мессия, евангелие от Иоанна, книга Чисел.

В беседе с Никодимом Иисус Христос произносит слова: «И как Моисей вознес змею в пустыне, так должен вознесен быть Сын Человеческий» (Ин 3:14). Нам предстоит разобраться, почему вознесение Христа сравнивается с вознесением змея Моисеем. Для этого сначала обсудим образ змея в Библии и древней культуре, а затем вспомним сюжет из книги Чисел, к которому относит нас евангельская строка.

### **Двойственность змея**

Евангелие от Иоанна написано для грекоязычной аудитории, в которой змеи играли очень большую роль. Достаточно вспомнить, что в греческом языке существует 41 название для змей (из них в LXX фигурируют лишь пять [*Charlesworth, 439*], что мешает Библии превратиться в учебник по герпетологии). Однако образ змей был фигурой крайне двойственной, как в культуре, так и в библейских текстах.

Из-за того, что ареал обитания змей чрезвычайно широк и они водятся практически везде, где есть люди, нет другого животного, с которым связывались бы настолько полярные ассоциации об огромной пользе и страшном вреде одновременно. (Кульминации эта двойственность достигает в Иоанновом корпусе, где дракон — это сатана, но сам Иисус уподобляется медному змею!) Очевидно, это связано с амбивалентностью отношений между змеей и человеком: укус змеи смертелен и в то же время змеиный яд — ценнейшее лекарство, а линька змеи — образ обновления жизни. Символами медицины и фармацевтики являются кубок со змеей, а также знак «кадуцей» — две змеи, обвитые вокруг посоха, смотрящие друг на друга — как символы добра и зла, здоровья и болезни, жизни и смерти.

Если говорить о библейской традиции, то, с одной стороны, упоминание змея в Писании ассоциируется со змеем-обманщиком из книги Бытия (Быт 3; по-евр. «нахаш»). В Библии широко было распространено ассоциирование змей с опасностью. Змей (а также «дракон») был символом зла, хаоса, темных демонических сил, того, что противостоит и противоречит Богу. О таком противостоянии повествует первоевангелие — человек будет поражать змея в голову, а змей жалить человека в пятую (Быт 3:15).

С другой стороны, наравне с этим, в языческом мире образ змея переворачивался в позитивный символ. Змеиная символика пронизывает всю человеческую

культуру, а поклонение змее, как и солнцу, было практически всеобщим [Charlesworth, 69]. Египтяне использовали изображения змей в качестве профилактической магии против их же укусов [Keener, 565], в качестве защиты, как амулет или талисман<sup>281</sup>. Образ змеи (аспида) в Египте был связан с тем, что несет смерть, но одновременно переносит в вечность [Charlesworth, 73]. Греки ассоциировали змей с языческими божествами. Например, древнегреческий бог медицины Асклепий держит посох, обвитый змеей, колонны храма Асклепия (он же поликлиника) обвивают змеи. Гностические секты насенов, или офитов поклонялись змее и видели в ней символ мудрости. Помимо этого, свидетельства о почитании змей есть и на других континентах. Змея-радуга в мифологии аборигенов Австралии была покровителем дождя и плодородия. У ацтеков Южной Америки одним из творцов мира был пернатый змей Каатцелькоатль. Индейцы Северной Америки, хопи, совершают ритуальный танец змей для поклонения предкам и чтобы вызвать дождь. Некоторые группы в Индии почитают змею как защитника, в Китае существует культ почитания дракона. Для некоторых африканских народов змея является тотемом, т. е. образом животного, к которому, по легенде, возводится их род.

Иногда змеям приписываются определенные качества, которыми восхищаются люди: например, бесстрашие (из-за того, что змея не сбегает при встрече с опасностью), мудрость и настроенность на потусторонний мир (из-за отсутствия слуха и голоса), стремительность и ловкость (из-за беззвучного и быстрого движения). Из-за того, что несколько раз в год змеи сбрасывают свою кожу, они являются символами *обновления, возрождения и бессмертия* [Charlesworth, 80–82].

Эти три качества являются важными и для понимания рассматриваемых рассказов Ин и Числ. Их мы находим также и в древнейшем ключевом сюжете со змеем на Ближнем Востоке — эпосе о Гильгамеше, где змея съела цветок бессмертия, цветок вечной молодости (отняв его у Гильгамеша). Образованная часть евангельской аудитории не могла не принимать во внимание этот рассказ. Как в эпосе о Гильгамеше, так и в Бытии змея отобрала бессмертие у человека, но Мессия, как олицетворение положительных змеиных качеств, вернул бессмертие человеку.

Можно вспомнить, что и в самом Евангелии образу змей приписываются положительные характеристики: «Вот я посылаю вас как овец к волкам; так будьте же разумны, как змеи, и бесхитрольны, как горлицы» (Мф 10:16). Здесь главным качеством змей является разумность, мудрость. И именно этому Христос поручает научиться апостолам. Мудрость — качество змеи — должна способствовать защите овец от волков.

В Деяниях апостолов упомянуто представление о том, что змеи — посланники богов, чтобы покарать, наказать, принести божье правосудие [Charlesworth, 443]. Это видно, например, в рассказе о том, как на Павла из хвороста бросилась змея, но не причинила ему вреда. В представлении туземцев острова Мелита (Мальта),

<sup>281</sup> См.: Murison Ross G. The Serpent in the Old Testament // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1905. Vol. 21, No. 2. P. 115.



это было божественной отметкой преступника. Но после того, как змея не нанесла Павлу никакого повреждения, уже самого Павла они стали считать богом.

Среди животных, которые являются символами Иисуса в христианском искусстве, есть змея наземная и змея водяная<sup>282</sup>.

### **Ветхозаветный контекст: Книга Чисел**

Израильтяне шли в Землю обетованную, и в который раз стали роптать на Бога и Моисея из-за того, что устали и захотели вернуться в Египет, в жизнь в рабстве, где всегда есть пища и вода, в отличие от пустыни, где пищу дает Господь, и постоянно можно надеяться только на Него. Господь рассердился на них и наслал ядовитых змей.

<sup>6</sup> Господь наслал на них ядовитых змей, которые жалили их, и многие из сынов Израилевых погибли.

<sup>7</sup> Тогда люди пришли к Моисею и сказали: «Согрешили мы, когда роптали на Господа и на тебя. Помолись Господу, пусть Он избавит нас от змей!» Моисей помолился за народ,

<sup>8</sup> и Господь сказал Моисею: «Сделай изображение змея и подними его на древке, словно боевой знак. Пусть всякий, кого ужалит змея, посмотрит на него — и тогда он останется жив».

<sup>9</sup> Моисей сделал змея из меди и поднял его как боевой значок на древке. И всякий, кого ужалила змея, глядел на медного змея — и оставался жив (Числ 21:6–9).

Этот отрывок — квинтэссенция двойственности восприятия змея, о которой говорилось выше. С одной стороны, от нашествия «огненных» ядовитых змей гибнут люди. С другой, исцеление происходит тоже посредством змея. (Последующие толкователи будут подчеркивать, что исцеление совершал не сам змей, а Господь: Прем Сол 16:7.)

Также существует толкование, что исцеление могло объясняться принципом гомеопатической, или имитативной магии [*Milgrom, 174*] (сходство по подобию): то есть действие совершается с похожим предметом для того, чтобы воздействовать на желаемый объект. В книге Чисел на древко «прибивается» змей, символ ядовитых змеев, тем самым как бы совершается действие со всеми ядовитыми змеями. Но здесь очень интересный отличительный момент, что не магия действует сама по себе, но исцеление совершается только при условии, что человек, которого ужалила змея, сразу же обращает взгляд на змея на древке.

Мидрашистская интерпретация связывает бронзового змея, которого Моисей поднял на древке, с посохом Моисея, который превратился в змею и обратно (Исход 4:3; 7:9–10, 15) — таким образом ему приписывается функция знака, знамени. В этом случае распятие Иисуса является знаменем само по себе [*Keener, 565*].

<sup>282</sup> См.: Réau L. Iconographie de l'art chrétien. Paris : Presses Universitaires de France, 1958. P. 98.

## Евангелие от Иоанна

Постараемся сейчас обратить внимание на толкования еще по нескольким ключевым понятиям: о вознесении, прославлении и послушании.

*Вознесение.* Согласно Ин 3:14, Сын Человеческий «должен быть вознесен (ὑψωθῆναι)». Здесь использован глагол ὑψόω («поднимать», «воздвигать», «возносить»). Фраза загадочная, но если рассмотреть, как глагол ὑψόω используется в других местах Евангелия от Иоанна, можно увидеть, что он применяется к распятию (Ин 8:28) и вознесению (Ин 12:32) Иисуса.

Форма ὑψωθῆναι — это *пассивный* аорист. Создается впечатление, что в нем есть два смысла. С одной стороны, указано на действие человеческое: распинают Мессию — люди (евангелист делает особый акцент на вину властей Иудеи). С другой стороны, это «божественный страдательный»: все происходит по замыслу Божьему [Charlesworth, 478].

*Прославление.* Рудольф Шнакенбург предполагает, что фраза «должен быть вознесен» может являться керигматической формулой, через которую евангелист подчеркивает связь вознесения на кресте с прославлением Христа. А фраза «чтобы каждый верующий имел в Нем жизнь вечную» как бы подчеркивает необходимость, неотложность вознесения Иисуса для того, чтобы вечная жизнь могла быть дарована. Вознесение на небо, возвращение к Отцу начинается с восхождения на крест, а через поднятие на кресте происходит переход к Отцу и совершается *прославление*, начало спасительного господства Христа [Schnackenburg, 563–564].

Когда человек смотрит на распятого Христа с верой как на Спасителя, ядовитый укус этого старого змея, дьявола, и укус греха и смерти нейтрализуется и исцеляется. Распятие Христа, момент Его величайшего унижения становится наибольшим моментом Его возвышения для спасения мира<sup>283</sup>.

Неверующие видят только умирающего человека; Сыны Света видят возвышение Иисуса, пришедшего свыше и вновь возвращающегося к своему Отцу [Charlesworth, 475].

*Послушание.* Послушание проявляют сразу несколько участников рассказов: в книге Чисел это народ и Моисей, в евангелии — Христос.

Господь достаточно силен, чтобы отвести от Израиля наказание ядовитыми змеями. Но в этом рассказе подчеркиваются другие детали. Таргум Ионафана толкует Числ 21:8–9 через необходимость проверить послушание Господу Божьего народа — исцелялись только те, кто внял Его повелению посмотреть на змея на древе: «Если пострадавший направит свое сердце к Богу, то будет жить» [Milgrom, 174].

Моисей поднял змея, чтобы исполнить слово Божье. Само изображение змея — квинтэссенция жизни, исцеления и божественной силы. Поручение Мои-

<sup>283</sup> См.: The Orthodox study Bible: New Testament and Psalms. Nashville : Thomas Nelson Publishers, 1993. P. 218.

сею поднять медного змея — это еще и знак милости Бога, оставшегося со Своим народом, который восстал против Него [*Charlesworth, 452*].

Послушание Сына Божьего заключается в том самом, что Иисус был послушен Отцу во всем, вплоть до восхождения на крест.

Остается вопрос, как сопоставляются образы Христа и медного змея. Вряд ли лишь для того, чтобы показать, что шест со змеем стоит так же высоко, как и крест, чтобы его могли видеть все.

Как бронзовый змей Моисея символизировал Божье спасение умирающих в пустыне, так и Иисус, послушный Отцу, на кресте символизировал спасение всего человечества [*Charlesworth, 452*].

Иоанн Златоуст, описывая параллелизм змея и Мессии, подчеркивает, что *Смерть Господа была свободна от всякого греха*, как медный змей от яда<sup>284</sup>.

Свойства, приписываемые змеям — обновление, жизнь, вечность — связываются с образом медного змея, который приносит людям спасение от яда, тем более исцеление и жизнь вечную приносит Спаситель мира.

Подводя итог, мы можем повторить, что в древних традициях, а также в самой Библии существует амбивалентность образа змея: змей может противостоять Богу (Быт), а может восприниматься божьим посланником (Деян), может нести смерть, а может быть образом жизни, обновления, вечности и мудрости.

В самом евангельском стихе «и как Моисей вознес змею в пустыне, так должен вознесен быть Сын Человеческий» прослеживаются несколько параллелей со стихом из книги Чисел: это и процесс вознесения, поднятия, но прежде всего важен образ того, на кого смотрят, того, кто виден отовсюду. И если смотрящие на змея получали исцеление от ядовитых укусов змей и оставались жить, то евангелист говорит нам о том, что обращающий свой взгляд на Христа, поднятого на кресте, также будет исцелен и получит жизнь вечную.

Чрезвычайно важным в стихе из книги Чисел является акцент на личном действии отдельного человека. Ответственностью каждого становится забота о том, чтобы услышать, запомнить и исполнить поручение Бога — смотреть на поднятого змея. Таким образом, змей (Числ) и Христос (Ев) становятся знаменем спасения для всех людей. Змей Моисея был *символом* спасения, а Иисус стал реальностью.

## Литература

1. *Keener* = Keener Craig S. The Gospel of John: 2 voll. Ada : Baker Academic, 2010. Vol. 1. 1665 p. [Кинер Крейг. Евангелие от Иоанна. Книга на английском языке].
2. *Milgrom* = Milgrom Jacob. The commentary to Numbers: English and Hebrew Edition. Philadelphia : Jewish Publication Society, 2003. 520 p. [Милгром Джейкоб. Комментарии к книге Чисел: английское и еврейское издание. Книга на английском языке].

<sup>284</sup> См.: Златоуст Иоанн, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова : Беседа 27. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/27](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/27) (дата обращения: 01.02.2021).

3. *Schnackenburg* = Schnackenburg Rudolf. Il Vangelo di Giovanni: Commentario teologico del Nuovo Testamento // Traduzione italiana di Gino Cecchi ; edizione italiana a cura di Omero Soffritti. Brescia : Paideia, 1973. 772 p. [Шнакенбург Рудольф. Евангелие от Иоанна. Книга на итальянском языке].
4. *Charlesworth* = Charlesworth James H. The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized. New Haven: Yale University Press, 2010. 744 p. [Чарльсуорт Джеймс. Добро и злой змей: Как христианизировался универсальный символ. Книга на английском языке].

## XXVII СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы Всероссийской (национальной)  
научно-богословской конференции с международным участием  
*Москва, 19–20 февраля 2021 г.*

Свято-Филаретовский православно-христианский институт  
105062, г. Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2  
Тел.: (495) 623-0380 · E-mail: [info@sfi.ru](mailto:info@sfi.ru) · <http://www.sfi.ru>

*Издание подготовили:*  
составитель Зоя Дашевская  
редактор Ирина Кольцова

Подписано в печать 01.04.2021  
Гарнитура Octava

Издания Свято-Филаретовского православно-христианского  
института вы можете приобрести в интернет-магазине при СФИ  
**[books.sfi.ru](http://books.sfi.ru)** и в интернет-магазине **[predanie.org](http://predanie.org)**